

المعراج

في أبواب التَّوْحِيدِ وَالْعِبَادَةِ

إملاء
القاضي أبي الحسن هبة الدين
أحمد آبادي
الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ

الإهداء

المعنى

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

الإرادة

تحقيق

الدكتور محمود محمد قاسم

إشراف

الدكتور طه حسين

مراجعة

الدكتور إبراهيم مذكور

فهرس

الكلام فى الإرادة

صفحة

فصل :	فى ذكر الخلاف فى جملة وأصوله	٣
فصل :	فى أن للمريد منا حالاً يختص بها يفارق بها من ليس بمريد ...	٨
فصل :	فى أن المريد منا إنما يكون كذلك لمعنى	٢٤
فصل :	فى إبطال القول بأن المريد إنما يكون مريداً لأجل المراد وأن الإرادة هى المراد أو الأمر وما يتصل بذلك ...	٣١
فصل :	فى بيان مفارقة الإرادة للشهوة والتمنى ..	٣٥
فصل :	فى أن الإرادة لا يجوز أن تكون كراهة على وجه ...	٤٠
فصل :	فى أن المريد لا يكون مريداً بالإرادة لأنه فعلها	٤٧
فصل :	فى أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة وما يتصل بذلك ...	٥١
فصل :	فى أن السخط هو الكراهة وما يتصل بذلك ...	٦٠
فصل :	فى أن السهو لا يضاد الإرادة والكراهة وأنه لا ضدها ولا تضاد فى كل نوع منهما	٦٢
فصل :	فى أن الإرادة والكراهة إنما يتعلقان بالشئ على طريق الحدود	٦٨
فصل :	فى بيان ما يصح أن يراد وما لا يصح وما يجب أن يراد وما لا يجب ...	٧٨
فصل :	فى أن الإرادة لا توجب الفعل ..	٨٤
فصل :	فى أن الإرادة قد تتقدم المراد وقد تقارنه ...	٨٩
فصل :	فى بيان ما يؤثر من الإرادات وما لا يؤثر وما تؤثر فيه الإرادة وما لا تؤثر	٩١

فصل :	في بيان الوجوه التي تحصل عليها الأفعال بالإرادة وما يحصل	
من غير إرادة وما يتصل بذلك	٩٤
فصل :	في بيان ما يحسن من الإرادات وما يقبح منها وما يتصل بذلك	١٠١
فصل :	في الدلالة على أن الله تعالى يريد في الحقيقة ...	١٠٤
فصل :	في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه	١١١
فصل :	في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه ولا لعل	١٣٤
فصل :	في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة ...	١٣٧
فصل :	في أنه يجب كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة	١٤٠
فصل :	في أن إرادته تعالى يجب أن تكون موجودة لا في محل	
وما يتصل بذلك	١٤٩
فصل :	في ذكر ما يوردونه من الشبه في أن الله عز وجل يريد	
لنفسه وذكر الجواب عنها		١٧٥
شبهة		١٧٥
شبهة ثانية لهم		١٧٩
شبهة ثالثة لهم		١٨٢
« رابعة لهم		١٨٣
« خامسة لهم ...		١٨٤
« سادسة لهم ...		١٨٥
« سابعة لهم		١٨٧
« ثامنة لهم		١٨٩
« تاسعة لهم		١٩٣
« عاشرة لهم ...		١٩٦
« حادية عشرة لهم		١٩٧
« ثانية عشرة لهم		١٩٨
« ثالثة عشرة لهم		١٩٨
« رابعة عشرة لهم		٢٠٠

٢٠١	شبهة خامسة عشرة لهم...
٢٠٣	فصل : فيما يلزمهم على قولهم بأنه يريد لنفسه من وجوه الفساد
	فصل : فيما يجوز أن يريد القديم تعالى من فعله وفعل غيره وما لا يريد
٢١٤	وما يتصل بذلك...
	فصل : في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغب فيه من العبادات
٢١٨	وأنه لا يريد شيئاً من القبائح بل يكرها
٢٧٨	دليل
٢٢٠	دليل
٢٢٣	دليل
٢٢٩	دليل
٢٣٢	دليل
٢٣٣	دليل
٢٣٥	دليل
٢٣٧	دليل
٢٣٨	دليل
٢٣٩	دليل
٢٤١	دليل
٢٤٦	دليل
٢٤٨	دليل
٢٤٩	دليل ...
	فصل : في ذكر الشبه التي يتعلقون بها في أنه تعالى يريد لجميع
٢٥٦	الكائنات وأنه يريد المعاصي كما يريد الطاعات
٢٥٦	شبهة لهم ...
٢٨٣	شبهة أخرى لهم ...
٢٨٦	شبهة أخرى لهم ...
٢٨٩	شبهة أخرى لهم

صفحة

٢٩٣	شبهة أخرى لهم ...
٢٩٤	شبهة أخرى لهم ...
٢٩٥	شبهة أخرى لهم ...
٢٩٦	شبهة أخرى لهم ...
٢٩٨	شبهة أخرى لهم ...
٢٩٩	شبهة أخرى لهم ...
٣٠٧	شبهة أخرى لهم ...
٣١١	شبهة أخرى لهم ...
٣١٥	شبهة أخرى لهم ...
٣٢٠	شبهة أخرى لهم ...
٣٢٢	شبهة أخرى لهم ...
٣٣١	شبهة أخرى لهم ...
٣٣٦	شبهة أخرى لهم ...
٣٣٦	شبهة أخرى لهم ...
٣٣٩	شبهة أخرى لهم ...

فصل : في ذكر جملة ما يلزمهم على القول بأن الله سبحانه يريد

مقدمة

وصفنا في مقدمة كتاب التمديل والتجويز من هذا الجزء السادس ،
النسختين الخطيتين ، وصفا مطولا مستقصى ؛ وهما النسختان المرموز لهما
بالحرفين ص ، ط .

ونسخة ص هي الأصل الذي اعتمدنا عليه ، دون أن نفعل النسخة
الأخرى ، فقد أخذنا بعض قراءاتها واضعين إياه في المتن .

وهذه بعض ملاحظات نود التنبيه عليها ، أرجأناها الى هذا الموضع
لأنها تختص أساسا بنسخة ص من هذا الجزء .

الملاحظة الأولى : أن ترقيم الورقات — وهو عمل متأخر جدا — اختلف
من الورقة ١٧٥ و الى آخر النسخة . ذلك أن الذي رقم الورقات ، جاء عند
الورقة ١٧٥ ، ورجع الى الوراء مرة أخرى ، فوضع رقمها ١٦٥ ، مما يخل
بتسلسل الترقيم . وقد صححنا هذا ، ووضعنا الأرقام الصحيحة ، وبذلك
يكون صفحة ١٦٥ من المخطوط = ١٧٥

١٦٦ من المخطوط = ١٧٦

وهكذا

الملاحظة الثانية : أن هناك ثلاث ورقات لم تصوّر بالفيلم ، ولم تكبر
تعا لذلك . هذه الورقات هي ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، يوازئها من الأرقام
المتسلسلة الصحيحة ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤

وقد اكسات احسن الحظ من نسخة ط

* * *

وكنا نود أن نفرد لأسماء الأعلام ، وأسماء الكتب التي وردت في أثناء
كتابه التعديل والجور ، والارادة ، من هذا الجزء السادس ، غير أن ضيق
الوقت صرفنا عن ذلك . أما الكتابة في موضوع الكتاب ، وفي موضوع
كل جزء ، ما بسط القاضى القول فيه ، فلم تتعرض له ، اكتفاءً بتقويم
النص أولاً ، وحتى يتم طبع سائر الأجزاء .

كتاب الإرادة

الكلام في الإرادة^(١)

فصل

في ذكر الخلاف في جملة وأصوله

قال شيخنا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وسائر مَنْ تبعهما أنه تعالى يريد في الحقيقة ، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن ، إذا فعل الارادة ؛ وأنه يريد بارادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بارادة قديمة ، وأن ارادته توجد لا في محل .

ولا خلاف بين المعتزلة في أن الارادة من صفات الفعل . وإنما اختلفوا فيما هي ، إلا ما حكى عن بشر بن المعتز أنه قال : إن الارادة من الله على وجهين : صفة ذات ، وصفة فِعْل . فهو لم يزل مريداً لجميع أفعاله ، وجميع طاعات عبادته ، لأنه لا يجوز عنده أن يعلم عالم " صلاحاً وخيراً ، ولا يريد . قال : فلما كان عالماً بذلك أجبع كان مريداً له . والارادة التي هي صفة فعل ، أو المراد بها فعل نفسه ^(٢) ، وهي خلقت له ، وهي قبل الفعل . لأن الشئيين لا يكون أحدهما يصاحبه ، وهما معاً . وإذا أراد به فِعْل عبادته ، فهي الأمر به .

وقال إبراهيم النخاس : إن ارادة الله تعالى إنما هي فعله ، أو أمره . أو حكمه . قال : لأن الارادة في اللغة إنما تكون ذلك / ، أو تكون ضميراً ،

(١) من هنا الى الصفحة التالية سطر ١٥ خرم في نسخة ط

(٢) وقد تقرأ بهيمه ، (المحقق)

أو قرب الشيء من الشيء . كقوله تعالى : « جداراً يريد أن ينقض » (١) .
والضمير يستحيل على الله ، فيجب أن تكون إرادته ما ذكرناه . قال :
والمراد يسمى إرادة في اللغة ؛ يقول القائل : جئني بإرادتي ، يعني مرادى .
ويقول : أراد مني كذا ، أى أمرنى به . ويقال : إن الله يريد لأن يقيم
القيامة ، أى قد حكم بذلك .

والحكى عن شيخنا أبي الهذيل رحمه الله أن إرادة الله غير المراد ،
فإرادته لما خلقه هي خلقه له ، وهي معه ، وخلق الشيء عنده غير
الشيء ، وإرادته لطاعات العباد هي أمره بها .

وسمعت شيخنا أبا اسحاق بن عياش ، رحمه الله ، يحكى عن جعفر
ابن حرب رحمه الله : أنه أول من سبق إلى القول بجواز إرادة الله
لا في محل .

وسمعت صاحب الجليل أدام الله علوه يقول : إن أول من سبق
ذلك شيخنا أبو الهذيل رحمه الله .

وقالت المجبرة في الإرادة أنها من صفات الذات ، وأنه تعالى لم يزل
مريداً لكل (*) ما يكون من فعله وفعل غيره . وقالوا إن المراد بذلك أنه
ليس بآب له ، ولا مستكره عليه ، ولا مغلوب ، لأن من كان كذلك
فلا بد من أن يكون مريداً .

وقال ضرار في إرادة الله تعالى أنها على وجهين : إرادة هي المراد ، وهي
خلق له ، والخلق هو المخلوق ؛ وفعل العباد هو مراد الله تعالى (٢) ، وهو

(١) الكهف ١٨ / ٧٧ (٤) إلى هنا انتهاء الخرم في نسخة ط

(٢) تعالى : ساقطة من ص

ارادته ؛ وارادته ^(١) / الثانية هي الأمر بالطاعة ، وهي غير الطاعة .

١٠٥/

وحكى عن حفص الفرد أنه ^(٢) قال في ارادة الله سبحانه ^(٣) : أنها صفة ، (*) وأن فعله ارادة هي صفة في ذاته ، وصفة في فعله (*) . فالارادة التي هي صفة في الفعل هي الأمر من الله بالطاعة ، والتي هي صفة في الذات واقعة على كل شيء من ^(٤) فخله ، وفعل خلكته .

وحكى عن سليمان بن جرير : أن ارادة الله معنى ليس هو الله ولا غيره ، وكذلك الحب والبغض ، وتبعه على ذلك الكلائية ، وإن أطلق بعضهم فيه أنه قديم على ما مضى في الصفات .

وحكى عن هشام بن الحكم وطبقته من الرافضة : أن ارادة الله سبحانه ^(٥) حركة ، وأنه معنى لا هو ولا غيره .

وقال الجاحظ : انه تعالى مرید بمعنى أن السهو منه في أفعاله ، والجهل بها لا يجوز عليه . قال : وقد يقال في الحي انه مرید في اللغة على هذا الوجه .

فأما ^(٦) الكلام فيما يجوز أن يريدہ تعالى ، فالذى قاله شیوخنا رحمهم الله ^(٧) أنه مرید لجميع أفعاله ، إلا الارادة ، ويرید من أفعال غيره ما أمره به ، وتنبأ اليه . ولا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئاً من القبائح .

(١) وارادته : والارادة ط (٢) أنه : ساقطة من ط

(٣) سبحانه : تعالى ط (٤-٥) وإن فعله فعله : في ذات

وإن ارادته لما فعل هي صفة في فعله ط (٤) من : ساقطة من ص

(٥) سبحانه : ساقطة من ص (٦) فاما : واما ط

(٧) رحمهم الله ساقطة من ط

وقد حكى عن جعفر بن حرب ، رحمه الله ^(١) ، أنه جواز أن يقال
 أن الله سبحانه ^(٢) أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان ، وأن يكون قبيحا
 غير حسن ، بمعنى أنه حكم بذلك ؛ وأبى سائر أهل العدل هذا الاطلاق ،
 والكروه .

١٠٥ ط /

وقالت المجبرة / : انه تعالى لم يزل مريداً لكون ما علم أنه يكون
 من حسن وقبيح . وقالوا في جميع ما لا يقع منهم انه تعالى كاره لكونه
 مريداً أن لا يكون .

فهذه جمل الخلاف في هذا الباب . ونحن نقضل القول في ذلك ان
 شاء الله ؛ ونذكر الكلام في أن للمريد مثلاً حالاً ، ونبيّن طريق معرفته ،
 وأن كونه مريداً ليس من كونه مشتتاً ولا كارهاً ولا متمنياً بسبيل ، وأنه
 على هذه الحال لعله ، وأنها غير المراد والحركة والتسنى والكراهة والشهوة ،
 وأن الكراهة تضادها وتوجب كون الحي كارهاً ، وأن المحبة والرضى
 والولاية ترجع اليها ، كما أن السخط والبغض والغضب يرجع الى
 الكراهة ، وأنه لا ضد لها ، فإن السهو لا ينافيها ، وإن الإرادة لا تتعلق
 بالشئ الا على وجه الحدوث أو ما يتبعه ، وكذلك الكراهة ، وأنها
 لا توجب الفعل وإن كانت تجتمع المراد ، وقد تقدمه . ونبيّن ما يصح
 أن يتراد ولا يصح ، وما يجب أن يراد وما لا يجب ، وما يؤثر فيه الإرادة
 وما لا يؤثر ، والأفعال التي لا تقع على الوجوه التي تحصل عليها الا
 بالإرادة ، وما يتصل به . ونبيّن مفارقة السبب للسبب حيث يفترقان ،

(١) رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) سبحانه : تعالى ط

وموافقتها حيث يتفقان ، وما يجب وقوعه اذا أرادته المرید وما لا يجب ،
وما يدل انتفاء المراد على ضعفه وما لا يدل ، وما يحسن من الارادات وما
لا يحسن ، وما يكون عزمًا وما لا يكون ، ولا يخالف فعل / المرید لفعل /
غيره فيه وما لا يختلفان فيه ، وكيفية وجود الارادة وما تحتاج اليه وما
لا تحتاج ، وبيان الوجه الذي يختص بالمرید ، والوجوه التي عليها يراد
الشيء أو يكره ، وما يتناقض من ذلك وما لا يتناقض ، وما يحتاج اليه
الأمر والخبر وسائر الأفعال من الارادات ، وما يستحيل أن يراد عليه الفعل
وما لا يستحيل ، وما يحسن فيه ذلك وما لا يحسن . ونبين أنه تعالى مرید
في الحقيقة لفعله وفعل غيره ، وأنه ليس بمرید لنفسه ولا بارادة قديمة ،
وأنه مرید بارادة محدثة توجد لا في محل ، وأن ذلك يصح فيها ، وأن
استحال في ساگر الأعراض . ونبين الوجه الذي تتناول ارادة الله أفعاله
تعالى وأفعاله خلقه . ونبين فساد قول من خالفنا فيه ، ونذكر من
شبههم ما يحضر ، وفجيب عنها ان شاء الله .

فصل

في أن المرید منا حالا يختص بها يفارق بها من ليس بمرید

اعلم أن الواحد منا يجد نفسه مریداً للشيء ^(١) ، ويعلم ذلك من حاله باضطرار ، كما يعلم من نفسه أنه معتقد ، ومشته ، وقان ومفكر ، وما هذه حاله يستغنى في اثباته عن الدلالة ^(٢) ، وانما يحتاج الى التأمل في الفصل بينه وبين ما يلتبس به من أحوال الحي الى التأمل ، كما ذكرناه في كون المدرك مدركاً .

فان قيل : / ومن أين أن ما ذكرتموه معلوم باضطرار ، وفي الناس من يخالف فيه .

١٠٦

قيل له : ان أحداً من العقلاء لا ينكر كونه قاصداً الى الفعل ، ومریداً له ، ومختاراً ^(٣) ، ويفصل بين حاله كذلك وبين كونه كارهاً ، ويفصل بين ما يريد من نفسه وما يريد من غيره . ومتى قويت دواعيه الى الشيء أراد لا محالة ، كما أنه اذا صرفه الداعي عن الشيء لم يرد ، وربما كرهه . وكل ذلك ينسب العاقل على صحة ما قلناه ^(٤) . ولا فصل بين من أنكر ذلك ، وبين من أنكر أن يعلم نفسه معتقداً ومشتهاً في البطلان .

فان قال : لست أنكر ما قلتتموه ، لكني أقول : ان ما أجد نفسي عليه هو كوني عالماً ومعتقداً بأن لي في الفعل منفعة ، فمتى أقدمت عليه

(١) الدلالة : دلالة ص

(١) للشيء : ساقطة من ص

(٤) قلناه : ذكرناه ط

(٢) ومختاراً ومحسناً ص

وصِفْتُ بِأَنِّي مريد ، ومتى اعتقدتُ في الفعل ضرراً صرفني عنه كنت كارهاً ، فلا أثبت حالا للمريد والكاره سوى ما ذكرته .

قيل له : إنَّ العالم بأنَّه في الشيء نوعاً قد يبقى عالماً به أوقاتاً كثيرة^(١) ولا يريد ، ثم يريد ، فيتبين الفصل . والعالم بأنَّه في الشيء ضرراً ، قد يدوم كونه كذلك ولا يكرهه ، ثم يكرهه ، فيفصل بين حالتيه فصلاً ظاهراً ، كما يفصل بين كونه عالماً ومدركا ومشتها . فدفع ذلك يبلغ بدافعه كل جهالة .

وبعد ، فإنَّ حاله في كونه عالماً وظاناً ومعتدداً تتفاوت^(٢) وتختلف ، وحاله في^(٣) كونه مريداً لا تختلف . وقد تختلف دواعيه تارةً وتقابل ، وتتفق أخرى ، وحاله في كونه مريداً قد لا / تختلف . وقد يلزمه أن يريد ما ينتفع به عاجلاً ، وتحنُّ نفسه الى ما ينتفع به عاجلاً . وقد يعلم من حال غيره كالذي يعلمه من حال نفسه ، ولا يريد من غيره ما يريد^(٤) من نفسه . فكيف يقال إنَّ حال المريد هي حال العالم ؟ ولا يمكن أن يقال : إنَّ حاله في كونه مريداً هي حاله في كونه مشتها ، لأنه قد يريد ما يضره عاجلاً ، وما لا يدرك ألبتة ، وما يصل الى غيره ، وما لا يصل اليه ، ويريد ما يعتقد ، وإنَّ لم تكن له حقيقة . وقد تلتزمته ارادته ما ينفر طبعه عنه ، وكرهه ما يشتهيه ، وكل ذلك يوجب مفارقة حاله بكونه^(٥) مريداً لحاله في كونه مشتها ، لأنَّ أقوى ما تفصل به بين الحالين ، صحة حصول كل واحدة منهما دون الأخرى .

(١) كثيرة : ساقطة من ص (٢-٢) وتختلف وحاله في : وتختلف

حاله وفي ص (٣) يريد : يريد ط (٤) بكونه : في كونه ط

فقد صحَّ بهذه الجملة اثبات هذه الحال .

وقول مَنْ قال : أنْ كونه مريداً يرجع به الى المراد ، أو الحركة ، أو الى معنى في القلب ، لا يصح ؛ لأنَّ هذه الحال يجده الحي من نفسه ، فيجب أنْ يكون راجعاً ^(١) اليها ، ولما سببته من بُعد . وكما يعلم الواحد من نفسه ذلك ، فقد يعلم غيره مريداً ، لأنه يعلم باضطرار أنْ غيره مخاطب له متوجّه بالكلام اليه ويفصل بين أن يخاطبه أو يخاطب غيره ، وإن كان صيغة الكلام لا تختلف . وقد يعلمه معظماً له بالفضل ، ومكرماً ، ومادحاً ، وذاماً وإنْ كان مثل هذه الأفعال قد توجد ، ولا تكون كذلك . ولولا صحة ذلك لم يكن لنا طريق نعلم به تعلُّق الأفعال بفاعليها ، وحاجتها / ١٠٧ ط / في ذلك ^(٢) الحدوث الى مُحدِّثيها ، لأن العلم بالمقاصد ، أنْ لم يحصل باضطرار ، فالعلم بالدواعي بأنْ لا يحصل أولى . ولولا صحة ذلك لم تكن المواضعة على اللغات ، ولا عرّف المقصد بالاشارات ، ولبطل القول بالنبوات ، ولما وجب العمل بالأخبار ، لأنَّ ذلك أجمع مبنى على معرفة التصود .

ومما يدل على ما قلناه : أنْ من الأفعال ما يحصل على بعض الوجوه لكون فاعله مريداً ، كالأمر والخبر وغيرهما ، مما يطول ذكره ، لأنَّ فاعله لو لم يقصد الاخبار به ^(٣) عما هو خبر عنه لم يكن بأن يكون خبراً أولى من غيره ، لجواز وجود صفته وليس بخبر . وكذلك فلو لم يترد المأمور

(١) راجعاً : راجعه ط

(٢) ذلك : ساقطة من ص

(٣) به : ساقطة من ط

به ، لم يكن بأن يكون ^(١) أمراً أولى من أن لا يكون كذلك ، لجواز وجوده بعينه ولا يكون أمراً .

فإن قيل ^(٢) : هلا قلتم أن ما هو خبر منه يخالف في جنسه ما ليس بخبر ، أو أن لم يكن مخالفاً له ، فما أنكرتم أن ما يقع خبراً يجب أن يكون غير ما لا يقع كذلك . وإن كان مثله فلا يحتاج إلى كون فاعله مريداً كما لا يحتاج العرض المختص بالمحل إلى قصد فاعله ليحل في محله . وإن ثبت أنه بعينه يجوز أن يقع على الوجهين ، فمن أين أنه لا يكون خبراً ، إلا لكون فاعله على صفة ؟ ثم من أين أن تلك الصفة هي كونه مريداً دون سائر أحواله ؟ فيستو جميع ما سألناكم عنه ليتم لكم ما اعتمدتموه من الدليل .

قيل له : أن الخبر مما يدرك سمعاً ، وما هذه حاله فطريق معرفته / ١٠٨
يسأله الإدراك . ولا شبهة في أن قول القائل « زيد قائم » ولا يكون خبراً ، بأن يقع منه على طريق السهو والغلطة ، أو على سبيل الحكاية والتورية من جنس قوله « زيد قائم » إذا قصد به الإخبار عن زيد معين . وأن المدرك لهذين القولين في أنه لا يفصل بينهما بمنزلة المدرك للسوادين أو البياضين ، فكيف يقال انهما مختلفان سيما وقد يلتبس أحدهما بالآخر ، حتى أن من جَوَّزَ الإعادة على الكلام ، يَجَوِّزُ أن يكون ما سمعه ثانياً هو الذي سمعه أولاً ؛ وكذلك من زعم أن الكلام يبقى . فقد بان بذلك تماثلها .

(١) بأن يكون : ساقطة من ط

(٢) قيل : قال ط

فأما قول مَنْ قال ان ما يكون خبراً بعينه لا يصح أن يكون غير خبر ، وكذلك ما يوجد ولا يكون خبراً يستحيل كونه خبراً ، فبعيد ؛ لأن الدلالة قد دلت على أن القدرة الواحدة لا يجوز أن يفعل بها في وقت واحد في محل واحد من الجنس الواحد الا جزءاً واحداً ، وأنها لو تعلقت بأكثر منه لم تنحصر ، فكان يجب ذلك قبل الحال منا ، فإذا بطل ذلك صح ما قلناه . وقد علمنا أن كل حرف من حروف القائل : « زيد قائم » من جنس حروف الكلام الذي هذا صورته ، فيجب أن يكون الواحد منا انما يفعل من عدد هذه الحروف بقدر ما في أجزاء لسانه من القدر ، حتى ان حصل في كل جزء منه عشرة أجزاء من القدر ، أن لا يصح أن يفعل الا عشرة أجزاء من حروف هذا الخبر / ، فكان يجب أن لا يصح أن يخبر الا عن عشرة من الزيدين . ولو بذل مجهوده في أن يخبر عن غيرهم لتعذر عليه . وفي علمنا أن القادر منا ، وإن قلّت قدر لسانه ، يمكنه أن يخبر عن شاء من الزيدين ، ومن الرجال بالخبر الواحد ، في الحالة الواحدة على البذل ، دلالة على أن الحروف المخصوصة يصح أن يخبر بها ^(١) عن جميعهم ، وأنها تصير خبراً عنهم بالقصد . وكان لا يمتنع أن يكون في القادرين من يقدر على أن يفعل حروفاً مخصوصة من حقها أن لا تكون خبراً ألبتة ، وفيهم مَنْ يقدر على ما من حقه أن يكون خبراً ، فلا يصح من كل واحد منهما أن يفعل خلاف ذلك ؛ والمعلوم من حال كل قادر خلافه ، لأنه لا فصل بين من ادعى ذلك ، وإن علم بخلافه ^(٢) ، وبين من ادعى أن الواحد منا قادر على الشيء الواحد دون ضده وخلافه .

١٠٨ ط

(٢) بخلافه : خلافه ط

(١) بها : عنها ط

وليس لأحد أن يقول : إذا جاز أن نفعل بالقدرة الواحدة في كل محل كونا ، ولم يجب أن يقال انه كون واحد ، يصح وجوده في المحال ^(١) على البديل بالارادة ، بل قدر على أن يفعل من الأكوان بعدد المحال بالقدرة الواحدة ، فجوزوا أن يفعل بالقدرة الواحدة من اللفاظ بعدد من يريد الاخبار عنه . وذلك أن القدرة الواحدة تتعلق بكون في كل محل ، كما تتعلق بأفعال مختلفة في وقت واحد ، في محل واحد ^(٢) . فلا ضرورة بنا الى القول بأن ما يختص أحد ^(٣) المحال ، هو الذي يختص المحال الآخر ، ليصح القول بأنه يمكنه أن يفعل / في كل محل ^(٤) كونا بقدرة واحدة ، وليس كذلك الحروف المتماثلة اذا كان محلها واحداً ، لأنه لا يصح أن يفعل بالقدرة الواحدة منها الا جزءا واحدا . فلولا أن اللفظ الواحد يصح أن يخبر به عن كل زيد على البديل ، لم يصح من أحدنا أن يخبر الا عن عدد مخصوص .

وليس له أن يقول : اذا صح منكم أن تخبروا عن مائة من الزيدين ، فما به يصير خبراً عن أحدهم من الارادة يجب أن يصير به ^(٥) خبراً عن الآخر ، كما ألزمتونا في الحروف ، والا فان قدر بالقدرة الواحدة على ارادات بعددهم ، فيجب أن يجوز أن يقدر بها على حروف بعددهم ؛ وذلك أن الارادات التي بها يصير خبراً عن جماعة مختلفة . لأنه لا فصل بين تعلقها بالشيء الواحد على وجوه في اختلافها ، وبين تعلقها بأشياء متغايرة .

(١) المحال : المحل ط (٢) في محل واحد : ساقطة من ط

(٣) أحد : إحدى ص (٤) محل : مكان ص

(٥) به : ساقطة من ط

وقد ^(١) قلنا أن القدرة الواحدة يجوز أن تفعل بها أفعالا مختلفة في محل واحد ، ووقت واحد ، وأن التماثل بخلافه . فلولا أن اللفظ الواحد يصح كونه خبرا عن جميعهم على البذل ، لوجب ما قدمناه من استحالة كون القادر منا مخبرا ، إلا عن عدد مخصوص .

وليس لأحد أن يقول : أن تغاير المخبرين ^(٢) عنهم كغاير المحال والمتعلق في أنه يوجب كون ما يتعلق به متغايرا . وذلك لأن المخبر عنه لو أوجب اختلافه اختلاف ما تعلق به ، لوجب أن لا يكون كلا الخبرين من جنس واحد . وقد بينا تماثله من جهة الإدراك . ولو كان تغايرهم يوجب تغايره كالمحال ، لوجب ما قدمناه من استحالة / كون أحدا مخبرا
١٠٩ ط /
الإعن عدد مخصوص .

وليس له أن يقول : أن محال الحروف لا تكون متغايرة ، وإن كانت من جنس واحد ، فلذلك صح أن يقدر على الجميع بقدرة واحدة ، كما ذكرتموه في الأكوان ، وذلك لأن مخرج الرأي كله مخرج واحد ، وكذلك مخرج ^(٣) كل حرف . وذلك يتبين من حال كل حرف ، وأن ^(٤) محله واحد . يبين ما قلناه من الدليل أن الأمر لو كان كما قالوه ، لوجب إذا قدر الواحد منا على أن يأتي بالخبر عن جماعة معينة ، ويأتي ^(٥) بشل ذلك الكلام من غير خبر ، أن لا يقدر على الأخبار عنهم ، أو عن أحدهم بكل حرف في قواه وطاعته ، لأن بعض ما يقدر عليه ليس بخبر عنهم . ولا

(١) وقد : فقد ط (٢) المخبرين : المخبر ط

(٣) مخرج : ساقطة من ط (٤) وإن : أن ص

(٥) ويأتي : ويتأتى ص

فصل بين من قال ذلك وبين مَنْ قال : انْ أَحَدًا لَا يَقْدِرُ عَلَى اسْتِفْرَاحٍ وَسَعَةٍ فِي حِمْلِ الثَّقِيلِ . وفي هذا إبطال التفرقة بين ما يصح وقوعه من التقادر ، وما لا يصح . وذلك يبطل تعلق الأفعال بفاعليها . ومتى قال : انْ جميع ما يقدر عليه يمكنه أن يفعله ، وبعضه يكون خبراً وبعضه غير خبر ، فقد أبعد ، لأن جميعه قد وقع على وجه واحد . فإذا كان بعضه خبراً يجب كونه سائرهم كمثلته . ولا فصل بين مَنْ أجاز فيها ذلك مع وقوعها على وجه واحد ، وبين مَنْ أجاز في أجزاء متماثلة من الحركات أن يوجد في المحل ، ويوجب بعضها تحريكه دون بعض .

وقد اعتمد شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) في ذلك / على ما قدمناه ، وعلى وجوه آخر . منها أنه قال : لو كان ما يتعلق من الخبر يزيد يستحيل تعلقه بنيره بالقصد ، لبطل التومع ، لأنه إنما يتجاوز باللفظة بأن يقصد إلى أن تستعمل في غير ما وصفت له . ولهذا يحتاج الحكيم ^(٣) أن يدل عليه ، من حيث لولا الدلالة لكان ظاهرها كما وضعت له . وفي هذا إبطال القول به . وقد أباح الله تعالى ذلك بقوله : « ^(٤) أَلَمْ يَكُنْ لَهُ قُلُوبٌ مَطْمَئِنِّينَ بِالْإِيمَانِ » ^(٥) لأنه إذا أكره على القول بأنه تعالى ثالث ثلاثة ، فلو كان هذا الخبر يجب أن يتعلق بالله تعالى ^(٦) لاستحال أن يصير خلافه بالقصد . وقد علم أن الموضوع للأمر قد يستعمل في التهديد كقوله تعالى : « ^(٧) وَاسْتَفْزِزْ » وقوله : « ^(٨) اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ » ^(٩) وما وضع للخبر قد

(١) شيخنا . رحمه الله : ساقطة من ط (٢) الحكيم : ساقطة من ط

(٣) النحل ١٦ / ١٠٦ (٤) تعالى : سبحانه ط (٥) ساقطة من ط .

وهي أول آية ٦٤ من سورة الاسراء (٦) فصلت / ٤٠

يستعمل في غيره . فقد صح "أن" التجوز به يصح في كل حال ، وعلى كل وجه . فلولاً "أن" اللفظة بعينها تقع على الوجهين بالقصد لما صح ذلك فيها .

ومنها أنه لو كان الخبر عن أحدهم غير الخبر عن الآخر ، لم تنكر أن يفعل القادر منا اللفظ الذي من حقه أن يكون خبراً عن زيد بن عمرو ، وقصد به الى زيد بن عبد الله ، فيكون مخبراً عن الأول ، أو يفعل خبراً عن زيد بن عمرو مع القصد الى الاخبار عنه ، فلا يكون خبراً عنه ، لأن من حقه أن يتعلق بزيد بن خالد ، فلا يؤثر القصد فيه ، كما لا يؤثر في كون الأجناس على ما هي به . / وفي بطلان ذلك ، وعلمنا أن أى لفظ أشرت اليه لو فعله مع القصد الى الاخبار به عن زيد معين أنه يكون خبراً عنه ، دلالة على أن اللفظ واحد ، ويكون خبراً عن من قصد اليه من الزيد بن القصد . يبين ذلك أن حلول الحركة في محلها ، لما لم يؤثر القصد فيه ، لم تنكر أن قصد الى فعل الحركة في غير محل قدرته فتحصل فيه .

(*) ومنها أنه لو كان الخبر عن كل واحد غير الخبر عن غيره ، لوجب أن يكون للقادر منا سبيل الى أن نميز بين الأخبار التي في مقدوره وبين ما لا يقدر عليه ليقصد اليه دون غيره ، سيما إذا أمر بأن يخبر عن واحد دون آخر ، لأنه لا يجوز أن يؤمر بالشئ وهو لا يعرفه . وفي بطلان ذلك دليل على أن كل لفظ يصح أن يخبر به عن واحد يصح أن يخبر به عن غيره . وهذا ليس بالقوى ، لأن لقائل أن يقول : إذا أمر به علم أنه قادر

(*) ومنها انه بالامتحان : مناقلة من ط

عليه ، وإذا لم يؤمر به علم بالامتحان قدرته عليه ، كما نعلم أنه قادر على تحريك جسم مخصوص أو حملة ، ويمكنه ذلك دون غيره بالامتحان (*) وما يمكن أن يتعَوَّل عليه في ذلك أن يقال إنَّ ألفاظ الاخبار قد كانت ولم تكن خبراً قبل المواضع . ولو تكلم بها الجاهل بالعربية لم تكن خبراً ؛ فلو أنها تتعلق بما هي خبر عنه بالقصد ، لم يصح أن تحصل قط ، الا وتصير متعلقة (١) بالمخبر ، كسائر ما يتعلق بغيره لجنسه عند الوجود . وفي بطلان / ذلك دلالة على صحة ما قلناه . (٢) ولا يصح أن يقال انها تحتاج الى العلم بالمخبر عنه قبلها ولا تتعلق (٣) .

وقد يقال في ذلك إنَّ اللفظ لو تعلق بالمخبر عنه لا بالقصد ، لم يكن لنا طريق الى العلم بأنه خبر عنه ، لأن القصد لا يؤثر فيه ، ولا نعلم به ، فمن أين أن أحدهما خبر دون الآخر . وفي صحة التمييز بينهما دلالة على أن أحدهما فارق الآخر بأمر ما ، وليس ذلك الا بالقصد ، لأنه لا يصح أن يقال انه فارقه من حيث تعلق بالمخبر عنه دون الآخر ، لأنَّ الكلام هو في كيفية العلم بذلك ، وفي الوجه الذي به تتوصل الى أنه تعلق به عليه ، ولا نجعل ذلك لعينه (٣) علة فيه . وكل ذلك يبيِّن أن الخبر والأمر يتعلقان بغيرهما بالقصد ، وأنها يفارقان ما يتعلق بغيره لجنسه كالإرادة والقدرة . والقول في النهي والتهديد ودلالتهما على حال الكاره ، كالقول فيما قدمناه . فقد صحَّ بهذه الجملة أنَّ نفس ما يكون خبراً قد

(٥) ٠٠٠٠ بالامتحان : نهاية السقط من ط (١) متعلقة : متعلقا ص

(٢-٣) ولا ٠٠٠٠ تتعلق : ساقطة من ط

(٣) لعينه : ساقطة من ص

كان يصح أن يكون^(١) غير خبر ، فليس بأن يقع خبراً أولى من غيره ،
 الا لأمر ما ؛ كما أن الجوهر لما حصل كائناً في مكان مع جواز كونه في
 غيره ، وجب أن لا يختص بأحدهما الا لأمر ما ، لأن للخبر بكونه خبراً
 حكماً معقولاً^(٢) زائداً على وجوده ، فتعليقه بصح ويفارق سائر ما لا يعلله
 من نفى ، ودوام صفة ، وتلقيب ، وحلول في محل ، وما شاكله مما تقدم
 ذكره : / فإذا صح ذلك ، وعلم أنه لا يصح كونه خبراً لذاته ولا وجوده^(٣)
 وحدوثه ، وصيغته لحصول ذلك أجمع فيه ، ولا يكون خبراً ، ولا يصح
 أن يكون كذلك لعدم معنى ، لأن ذلك لا يصح أن يكون له اختصاص
 به دون غيره ، أو لكونه^(٤) على حال دون حال ، وإنما يكون خبراً اذا
 وجد ، فلا يصح أن يقال أنه كذلك لعدمه ، ولا يصح أن يقال أنه خبر
 لوجود معنى سوى الارادة ؛ لأن أي معنى أشير اليه قد يوجد ويعدم ،
 ولا يكون خبراً في حال ، ويكون خبراً في أخرى . ولا يصح كونه خبراً
 لوقوعه على وجه من غير أن يشار الى كون فاعله مريداً ، أو مقارنة الارادة
 له ، لأن كل وجه معقول قد يحصل مختصاً به ، ولا يكون خبراً اذا لم
 يحصل فاعله مريداً ولا قاصداً . فصح أنه إنما يكون خبراً لحال يختص
 بها الفاعل ، وهو كونه مريداً ، لأنه لا يصح أن يقال أنه إنما صار خبراً
 لكونه قادراً ، لأن تعلق كونه قادراً به اذا كان غير خبر كتعلقه به اذا كان
 خبراً . فلا يصح أن يقال أنه كذلك لكونه حياً لأن ذلك مما لا يتعلق بغيره
 أصلاً ، ولا لكونه موجوداً لهذه العلة . ولا يصح أن يقال أنه كذلك لكونه
 مدركاً أو مشتقاً أو نافر الطبع^(٥) ، لأن تعلق ذلك أجمع به في الحالين

١١١/٥

(١) أن يكون : كونه ط
 (٢) ولا وجوده : ووجوده ص
 (٣) لكونه : يكون ط
 (٤) نافر الطبع : نافر ص

على حد واحد . ولا يصح القول بأنه كان كذلك لكونه عالماً ، لأنه إن أريد به كونه عالماً بنفس الخير أو المخير عنه ، فقد يحصل بهذه الصفة إذا كان خيراً . وغير خبر ، على حد واحد . / ^(١) فكيف يقال انه لأجله كان خيراً ^(١) ؟ وإن أراد به ^(٢) أنه صار كذلك ، لعلم المخير بأن "كلامه خير" ، فبعيد" ، لأن الكلام في الأمر الذي له صار خيراً ، فيجب أن يبين ذلك أولاً . ثم يقال : إن العالم يعلمه كذلك لأن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، ولا يصير على ما هو به لأجل العلم ، لأن ذلك يؤدي إلى أن المعلوم صار على ما هو به بالعلم ، والعلم صار علماً لكونه على ما هو به . وذلك يجب تعلق كل واحد منهما بصاحبه على وجه يتناقض ويستحيل ، فيجب أن يكون ما له صار خيراً كونه مريداً . وكذلك القول في الأمر ، والخطاب ، وغيرهما . ولا يجب من حيث قلنا : أن ما له صار ^(٣) أمراً من الإرادة مخالف لما به يصير خيراً أن يؤثر ذلك فيما قلناه ، لأننا قد سوءنا بين الكل في أنه يفتقر في كونه كذلك إلى كونه مريداً ، فصار ذلك بمنزلة اتساق الفعل وانتظامه ، في أنه يوجب كونه عالماً ويقتضيه ، وفي أنه لولاه لما صح وقوعه كذلك .

وليس لأحد أن يقول : كان يجب أن كان انما صار خيراً لكونه مريداً ، أن لا يصح حصوله كذلك الا ويصير القول به خيراً . وقد علمنا صحة ذلك وإن لم يكن هناك قول أصلاً . وذلك أن حال المريد ^(٤) في تأثيره في القول ، كحال العالم ^(٤) في تأثيره في الفعل المحكم . فكما يصح

(١-١) فكيف . . . خبراً : ساقطة من ط (٢) به : بذاته من

(٢) صار : يصير من (٤-٤) في تأثيره . . . العالم : ساقطة من ط

كونه عالماً من غير وقوع فعل محكم منه ، فقد يصح كونه مريداً من غير وقوع الخبر والأمر منه ، لأن المدلول لا يمتنع حصوله / مع فقد الدليل ، وانما يمتنع حصول الدليل ^(١) مع فقد المدلول ، ومفارقة كونه مريداً في تأثيره في الخبر ^(٢) والأمر لكونه عالماً في تأثيره في الفعل المحكم ، من حيث استحيل مع كونه مريداً أن يقع منه القول الا خبراً ، ويصح مع كونه عالماً أن يقع الفعل منه غير محكم ، لا يؤثر في وجوب تساويهما فيما ذكرناه . وانما افترقا في ذلك لأن كونه مريداً هو المؤثر في ذلك ، وكونه عالماً هو المصحح لاختيار ذلك ، لا أنه مؤثر فيه لا محالة . ولا يجب أن يكون كل حال للفاعل أثر في الفعل أن يحصل للفعل به حال ، كالوجود الذي يؤثر فيه كونه قادراً ، لأن احكام الفعل قد أثر فيه كونه عالماً ، وان كان جنسه وجنس ما ليس بمحكم واحد ، وانما يتغير فيه الترتيب والنظام . فلذلك الفعل الواقع على وجه لكونه مريداً انما يحصل له حكم متى تعلق بغيره ، الى ما شاكلة . وهذا أولى مما يجرى في كتب شيوخنا رحمهم الله من أن الخبر والأمر يدلان على الارادة ، وأنها التي أثرت في كونها كذلك دون كونه مريداً ، لأن حكمهما فيما لأجله اختصا بهذه الصفة حكم المتسق من الفعل . فكما أنه انما يدل على كونه عالماً دون العلم ، فكذلك ما قلناه . ^(٣) وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله ما يصحح ذلك ، لأنه قال : لا يجوز اثباته تعالى على صفة لا يقتضيه الفعل أو يقتضيه بالفعل ، وذكر أن وقوع فعله على بعض الوجوه يقتضى كونه مريداً وكارها ^(٤) / .

(١) الدليل : ساقطة من ط (٢) في الخبر : ساقطة من ص

(٣-٢) وقد ذكر ... وكارها : ساقطة من ط

وليس لأحد أن يقول : فيجب لو حصل الواحد منا مريداً بإرادة
ضرورية أن يصح وقوع كلامه خيراً لكونه كذلك ، كقولكم في العلم ،
لأننا كذلك نقول ، ولو لم نقل به لكان هذا السؤال يلزم على قول من
جعل المؤثر فيه الإرادة كزومه لنا .

فإن قال : أن الإرادة إنما تؤثر فيه إذا كانت من فعل فاعل الخير ،
فلذلك لم تؤثر إذا كانت من فعل غيره .

قيل له : وكذلك كونه مريداً يؤثر إذا حصل عليه لأمر يتعلق به ، ولا
يؤثر إذا كان كالمضطر إليه . والذي قدمنا ذكره خلاف المشهور من قول
شيخنا أبي هاشم رحمه الله (١) ، لأنه يقول أن الإرادة إنما تؤثر في الخير
إذا كانت من فعل الخير . والذي ذكرناه أولي ؛ لأنّ الاعتبار هو بكونه
مريداً في وقوع الفعل كما أنّ الاعتبار في أحكام الفعل بكونه عالماً . فلو
صح كونه مريداً بلا إرادة أصلاً لصح أن يؤثر في ذلك ، فكذلك إذا كان
مريداً بإرادة من فعل غيره . وإنما يختلف الحال في ذلك في باب الدواعي
لأن ما هو من فعل غيره لا يعلم به أنّ الدواعي (٢) إلى المراد والإرادة
واحدة ، وما هو من فعله يقتضي ذلك .

وقد قال شيخنا (٣) أبو عبد الله رحمه الله (٤) : لو كان خيراً لكونه
مريداً ، لصح مع كونه مريداً أن يوقعه غير خير ، كما أنه يصح أن يوقعه
غير محكم مع كونه عالماً ، وإن لا يوجد الفعل مع كونه قادراً . فثبت أنه
إنما / كان خيراً لمعنى هو الإرادة .

٥١١٣ /

(١) رحمه الله : ساقطه من ط (٢) الدواعي : الداعي ط

(٣، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

وقد يثبت في صدر هذا الكتاب أن: ما يكون بالفاعل يختلف ، وجملته تقتضى أن: حال الفاعل قد أثر في صحته ، أو في وجوب كونه ، فإن كان مؤثراً في صحته ، جاز وجوده على غير ذلك الوجه ، وحاله واحدة ، وإن كان مؤثراً فيه على طريق الوجوب ، فيجب أن: يصح أن لا يحصل عليه فلا يقع الفعل على تلك الصفة ، أو يحصل على خلافه ، فيصير الفعل على خلاف ذلك الوجه ، ليستمر في جميعه أنه مما تعلق بالفاعل على وجه يصح أن: لا يحصل عليه . والقول عندنا في كون الاعتقاد علماً لحال يختص بها الفاعل له ، كالقول فيما ذكرناه ، فلا يصح أن: نعرض به على ما قلناه .

وليس لأحد أن ينفي اختصاص المريد لحال ولا يثبت الا الارادة لأن: وقوع الفعل من جهته على وجه مخصوص يقتضى اختصاصه بصفة من الصفات ، كما ذكرناه في صحة الفعل منه ، ووقوعه محكماً . ولا يجوز أن: يحصل الفعل من جهته بحسب ارادته الا والارادة تقتضى كونه مختصاً بحال ، لأنها لو لم تقتض ذلك منه لم تؤثر فيما يقع من الفعل بجوارحه ، كما لا تؤثر فيما يقع من الفعل من غيره ، ولأنه يعلم من نفسه أنه مريد وإن لم يدرك الارادة ولم يعلمها . فكيف يقال ان: المستفاد بكونه مريداً هو وجود الارادة في قلبه / فقط ؟ ونحن نبيّن من بعد أن: حاله في كونه مريداً ، يفارق حاله في كونه متكلماً ، وأن: ذلك لا يفيد الفعلية .

١١٤ د /

فليس لأحد أن يعترض بذلك ما قدمناه من (١) الكلام ، وليس له أن يقول : ان: الفعل يقع منه على وجه لكون قلبه (٢) مريداً بما حله من الارادة لا لكون الجملة مريدة ، لأن: من حق المريد أن يكون حياً . فاذا

(١) من : نى ط (٢) لكون قلبه : يكون عليه ط

كانت الجملة هي الحية دون أجزاء القلب فيجب أن تكون هي المريدة دون أجزائه . وكيف يصح أن يقع فعل غير المرید بحسب ارادته ؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن في فعل غير الإنسان مثله ؛ وليس له أن يقول : انما تقع أفعال جوارحه حكمة بإرادة القلب ، كما يقع تصرف زيد بحسب ارادة خالد ، اذا أدخله في الفعل ، والجهاء اليه ، لأنه لم يحصل في القلب معنى معقولا يوجب الجاء الجوارح ، كما نقوله في حمل أحد القادرين الآخر على الفعل . وكيف يصح ذلك ، والجملة منا هي التي تحرك القلب بحركة غيره ، لأن ابتداء الفعل يقع في سائر الأعضاء ، ويتبعه القلب . فبان يقال ان الجوارح تلجئ القلب ، وتحمله على الفعل ، بالضد ما قاله أولى .

فصل

في أن المرید منا إنما يكون كذلك لمعنی^(١)

١١٤ /

اعلم أن^١ الذي يدل على ذلك أنه يحصل مریداً للشيء مع جواز / أن لا يحصل كذلك ، وسائر أحواله لا تختلف ، فلا بد من أن يحتاج الى معنى يصير به مریداً لولاه لم يكن بأن يصير مریداً أولي من أن لا يصير مریداً ، لأنه لا يمكن أن^٢ يقال : أن^٣ المراد يحصل على وجه يوجب كونه مریداً له ، لأنه على أي حال حصل ، لم يتمتع أن لا يريد ، ولا له حال توجب كونه مریداً ، نحو كونه حياً الى ما شاكله ، كما نقوله في كون المدرك مدرکاً . فقد صح^٤ اذن أنه^(٢) إنما يريد ما^(٣) يريد لعله كما نقوله في اثبات الأعراض .

وليس له أن يقول انه إنما يريد الشيء اذا دعاه الداعي اليه ولا يصح أن لا يريد والحال هذه ، لأن مع الداعي^(٤) قد لا يريد ، سيما اذا قابله داع^(٥) آخر . على أنه قد يريد فعل غيره ولا تدعوه الدواعي^(٥) اليه ، وقد كان يصح أن يريد ، والصفة واحدة ، وذلك يصح ما قلناه . وما يدل عليه أنه قد يريد الشيء في حال كان يجوز أن تكرهه على البذل ، فيجب أن لا تختص بأحد الأمرين الا لعله ، كما نقوله في كونه عالماً ، مع

(٢-٣) إنما يريد ما : ساقطة من ط

(٤) داع : دواع ط

(١) لمعنى : لأجل معنى ط

(٢) الداعي : الدواعي ط

(٥) الدواعي : الداعي ط

جواز كونه جاهلا . على أنه لا يخلو من أن يجب كونه مريداً في كل حال يصح أن يريد فيها ، أو يصح أن يريد وأن لا يريد ، والحال واحدة ؛ والأول يَبْطُلُ لعلنا بخلافه ، ولأنه يوجب كونه مريداً لنفسه ؛ وذلك يؤدي الى كون كل جزء منه مريداً ، وأن لا يخرج من كونه مريداً للشيء ، بل يدوم كونه كذلك ؛ وهذا باطل . والوجه الثاني / يوجب كونه مريداً لعله ، وهو الذي أردناه .

وبعد فإن حاله في كونه مريداً تختلف بحسب الاعتقادات ، فهو كالفرع عليه ، وسيله سيله في أنه قد يريد الشيء الذي كان يصح أن لا يريده . فكما أنه معتقد لمعنى ، فكذلك يجب أن يكون مريداً لمعنى . بين ذلك أن حاله في كونه مريداً قد يحصل من جهته على جهة الفعلية ، فلولا أنه مريد لمعنى يحدث ، لما صح ذلك فيه . فقد ثبت صحة ما قلناه من أن المرید اما يكون مريداً بالارادة . ولا يصح أن تعتمد في ذلك على أن الارادة تعلم باضطرار ، كما اعتمدنا في اثبات المرید مريداً لأنها ^(١) لا يصح اثباتها مدركة ، على ما حكاه شيخنا ^(٢) أبو هاشم عن شيخنا ^(٣) أبي على رحمهما الله ^(٤) ، وذكره في جواب الخراسانية وغيرها ^(٥) ، لأنها لو أدركت لوجب كون المختلف منها متضاداً ، ^(٦) لأن كل معنى يحل في المحل ويدرك بحاسة واحدة ، فالمختلف منه يتضاد ^(٧) ؛ ولأنها لو كانت مدركة لم يخل من أن تدرك لمحلها فيه ، كما

(٢، ٢) شيخنا : ساقطة من ط

(١) لأنها : لأنه ط

(٢) رحمهما الله : ساقطة من ط (١-٢) وذكره ... وغيرها :

ساقطة من ط (٥-٥) لأن ... يتضاد : ساقطة من ط

قوله في الألم ، أو لمحلها في غيره كما في الحرارة ، أو على جهة الرؤية .
ولو كانت ترى ^(١) لم يقتض ذلك العلم بها للعائل بيتنا وبينها . ولو كانت
تدرك على الوجه الآخر لفصل بين محلها أو المحل الذي تدرك به وبين
غيره . وفي تعذر ذلك دلالة على أنها لا تدرك أصلا . فكيف يقال ان
العلم بها ضروري بالادراك ؟

١١٥ ط

وقد بينا في الصفات أن العلم / بالعلم والاعتقاد مكتسب ، وإنما
يوصل اليه باختيار حال العالم . وكذلك القول في الإرادة . فلا يصح أن
يقال أنها تعلم باضطرار .

وقد قال شيخنا ^(٢) أبو هاشم رحمه الله ^(٣) : لو لم يعلم باضطرار لم
يفزع فاعل الإرادة والفكر الى ناحية قلبه ، وفي علمنا بأنه يفزع الى ذلك
دلالة على أن محلها القلب . وعلى ذلك عَوَّل في أنها لا تحل في اليد
والدماغ ، لأن الحي منا يفزع في فعلها اليهما . وهذا صريح من قوله :
« على أنها تعلم باضطرار » . وقد كان يقول أولا : ان المرید ليس له
يكونه مریدا حال ، وإنما ترجع به الى الإرادة . ويقول مع أنها تعلم
باضطرار ؛ وكان يَعمَل في أن محلها القلب دون غيره ، على ما ذكرناه .
وقال شيخنا ^(٤) أبو عبد الله رحمه الله ^(٥) معترضا قوله : ودليله
لا يخلو من أن يدعى فيما ذكره من الفزع أنهم يفزعون لعلهم بالإرادة
ومحلها ، أو من غير علم ؛ فإن كان من غير علم فلا حجة فيه ، وإن كان

(١) ترى : . على الوجه الآخر ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٤، ٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

بعلم لم يخل حالهم فيه من أمرين : أمّا أن يعلموا ذلك باضطرار ، فيجب أن يقع الاشتراك فيه ، ويستغنى عن ذكر الفزع ، أو باكتساب فيجب ذكر الدلالة دون الفزع ^(١) قال : فالواجب أن نعول على ما قاله في موضع آخر : أن الواحد منا يجد ارادته في ناحية قلبه ويلقى هذا الفزع ^(٢) . والذي ذكره يقتضى أنه يذهب المذهب الأول ، في أن العلم بها ^(٣) ضرورى . وإنما أفكر / ذكر لفظة الفزع ، واختار العدول عنها الى لفظة الوجود ، بحسب ما ذكره من الزيادة . والذي ادعاه لا يصح ، لأنها لو كانت معلومة ومعلوماً ^(٤) موضعها باضطرار ، لم يختلف العقلاء فيها ، ولا صحّ النظر في اثباتها ، ولا صحّ مع تقيها العلم بحال المرید . وكل ذلك يكشف من حالها انها معلومة باكتساب . وذلك يبيّن أن المعتقد في اثباتها ما قدمناه . ولو علم محلها لوجب أن يتعلم على التفصيل ، كما نقوله في الآلام . وقولهم ان جملة القلب قد صار كالشيء الواحد لاختصاصه بصفة واحدة ، فلذلك يعلم حلولها فيه على الجملة دون التفصيل ، لا يصح ؛ لأن ما عدا محلها ، وان كان يصلح لحلول جنسها فيه ، فهو بسائر جسمه في أنها غير حالة فيه . فكيف يقال : ان العلم انما يحصل بحلولها في القلب على الجملة ؟ وبعّد ^(٥) فكيف يدعى ذلك وأكثر الناس لا يفصلون بين موضع القلب وغيره ، فضلا عن أن ندعى عليهم ضرورة أن الارادة تحل في القلب دون ما قارنه من طحال وغيره ^(٦) .

(١-٢) قال فالواجب هذا الفزع : ساقطة من ص

(٢) بها به ص (٣) ومعلوماً ومعلوم ص

(٤-٥) فكيف وغيره : ساقطة من ط

فان قيل فيجب ^(١) أن لا يكون لكم طريق الى أنها تصل في القلب عقلا .

قيل له ^(٢) : انه لا يمتنع أن يعلم أنها تصل في ناحية القلب بضرب من الدليل ، وهو أننا نعلم أنه قد يلحق الفاعل في ناحية قلبه بعض التعب عند الارادة / والفكر ، فلا يبعد أن يعلم بذلك حلولها في هذه الناحية وان كان في تفصيل ذلك يرجع الى السمع ، وهو قوله تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها » ^(٣)

^(٤) وليس له أن يقول : انه ذلك لا يدل الا على أنهم لم يفقهوا بقلوبهم ^(٥) ، فمن أين أنه لا يصح أن يفقهوه الا بالقلب ؟

قيل ^(٥) لأنه لو جاز أن يفقهوا بغير القلب لم يكن تافيا لكونهم فقهاء بأن لا يفقهوا بقلوبهم ، كما لا ينفي كونه رائيا بأن لا يرى باحدى عينييه ، ولكن ^(٦) لا يكون ذلك ذما لهم .

وليس له أن يقول : فمن أين أنه سائر الناس مثلهم في ذلك ؟ لأن هذا اذا ثبت في بعض الأحياء ثبت في الكل ، لأنه ليس من الأمور الجارية مجرى العادات ، بل هو من الأمور الموجبة . الا أنه هذه الآية ^(٧) تدل على ما ذكرناه في الفقه والعلم فقط ^(٨) ، دون الارادة وغيرها . لكن لقائل أن يقول : انه جملة أفعال القلوب سبيلها سواء في هذا الباب . ولذلك قلنا في

(١) فيجب : يجب ط (٢) له : ساقطة من ط

(٣) الاعراف / ١٧٩ (٤-٥) وليس له بقلوبهم : فان قيل ط

(٥) قيل : وذلك ط (٦) ولكن : ولكن ط

(٧) الآية : الدلالة ص

(٨) فقط : ساقطة من ط

الشهوة مثل قولنا في الإرادة ، وإن لم يكن فيها من الاختيار ما ذكرناه في الإرادة ، من حيث لا تقدر على جنسها .

وقال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) : لو حل العلم في الدماغ لوجب في الوز والسك البحري أن لا يحصل لهما علم البتة ، لأنه لا دماغ لهما . والرطوبة التي هناك هي مثل ما يكون في القحف المفرغ / من الدماغ . وهذا يبعد الوقوف على تفصيله ، لتعذر ضبط الأجزاء التي يصح أن يحل فيها العلم . وقد قلنا في موضع : أن الدماغ كالتفصل من الحي ، لأنه كالقتل الكائن في الجسد ، والدم الجارى في العروق ، فيبعد أن يقال أن فيه حياة ، فضلا عن أن يكون محلا للعلم . وهذا أيضا لا يمكن معرفته ، لأنه لا يبعد أن يكون فيه حياة ، وإن فارق اتصاله به اتصال سائر الأبعاد ؛ لأن حال الحي بحياة تختلف في هذا الباب ، ورخاوة جسمه لا تخرجه من كونه حيا ، وتشبيه ذلك باختصاص اللسان بأنه آلة للكلام لا يصح ، لأن ذلك علم بالاختبار من حيث كان الكلام مدركا ، ومقدورا للإنسان ، ومنعولا بآلة . فإذا تعذر عليه إيجاده في غير لسانه عند تعاطيه ، علم أنه يحل في اللسان فقط ، والعلم والإرادة لا يدركان .

وقد بينا أن طريق معرفتهما الاستدلال ، ^(٣) ولا يتبين في إيجاده مثل ما يتبين في الكلام فكيف يصح هذا القول وهل هذا الكلام الا كقول الأوائل ^(٤) أن العلم يحل الدماغ ، لأن المفكر يطرق رأسه ويفكر ^(٥) ، ويفزع الى دماغه كفزعه في الكلام الى لسانه .

(١، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢ ٢) ولا يتبين

الأوائل : فهل ما قاله الا كقول من قال ط (٣) ويفكر : ساقطة من ص

فقد ثبت أنه لا دليل على ذلك الا السمع ، انتهى في بيان محل العلم
مفصلاً .

(*) فأما الارادة والفكر فبعد العلم باثباتهما قد / يمكن أن نعلم أن
مكانهما بأجنة الصدر من الوجه الذي ذكرناه ، لأنّ الفاعل لهما قد يلحقه
بفعلهما التعب ويتبين ذلك . فهذه جملة كافية في هذا الباب (*)

١١٧ ط

فصل

في إبطال القول بأن المرید إنما يكون مریداً لأجل

المراد ، وأن الارادة هي المراد أو الأمر ^(١) وما يتصل بذلك ^(٢)

اعلم أن الذي قدمناه من أن المرید منا بكونه مریداً حالاً ^(٣) يختص بها ، ويجد نفسه عليها ، يقتضي أن ما له صار كذلك معنى موجب ^(٤) لكونه كذلك ، ولا يصح أن يحصل للمعنى هذا الحكم الا اذا اختص به كاختصاص العلم والقدرة . وذلك يبطل القول بأن الارادة هي المراد ، لأن المراد قد يكون منفصلاً منه كالحركة والتأليف وغيرها . ومتى حل في بعضه كان في حكم المنفصل منه أيضاً ، لأنه إنما يؤثر في محله ، فلا يصح فيما هذه حاله أن يوجب له حالاً ، وقد يريد فعل غيره ، وفعل القديم تعالى وفعله لا يجوز أن يحدث في الحقيقة بأن يعتقد جواز ذلك فيه . وكل ذلك لا يصح أن يوجب له حال المرید .

وبعد ، فقد بينا أن لكونه مریداً يحصل الخبر والأمر بهذه الصفة ، فلا يجوز أن يكون نفس الخبر والأمر أوجباً لكونه مریداً ، مع أن كونه مریداً هو الذي أثر فيهما ، وأكسبهما هذه الصفة / .

١١٨١

ولا فصل بين من جعل الموجب لكونه مریداً المراد ، وبين من جعل

(١) وما يتصل بذلك : ساقطة من ط

(٢) حالاً : حال من

(٣) موجب : موجبا من

الموجب لكونه عالما بالمعلوم . فاذا بطل ذلك ، وجب لمثله بطلان ما قدمناه .
(١) وكيف يقال أن المراد هو الموجب لكونه مريداً وجنسه يوجد
ولا يوجب ذلك ، وانما يحصل مراداً بعد حصول كون المريد مريداً له لأمر
سواء . وهل هذا القول إلا طريق إلى إبطال كل معنى يتعلق بالحي من قدرة
وشهوة وظن وغيرهما ؛ وما أدى إلى ذلك وجب فساد (١) .

ولو جاز ذلك أيضاً لجاز أن يقال في الأمر انه المأمور به ، وفي النهي
انه المنهى عنه ، فاذا بطل ذلك لعلمنا بخلافه (٢) ؛ فكذلك القول في الإرادة .
على أن المراد الذي هو الحركة من حقه أن يتعلق بالمحل ، فكيف يوجب
حالا للجملة . وقد علم أن ما أوجب للمحل حكماً ، يستحيل أن يوجب
للجملة حكماً ، لما في ذلك من تجويز وجوده وعدمه . وانما قول في الكلام
أن الجملة يوصف بها على طريق الفعلية ، لا أنها توجب له حالا ، فلا يقدح
فيما قدمناه .

وبعد ، فلو لم (٣) يثبت معنى لأجله كان الأمر أمراً ، وضداً له كان
لأجله النهي نهياً ؛ لم يتضاد كونه أمراً بالشيء ، ونهاياً عنه ، وكونه مريداً
للشيء وكارهاً له ألبتة ، لأن الرجوع في ذلك هو اليهما فقط ، وهما
لا يتضادان ، اذا تغاير محلها ؛ وذلك يبين الفساد .

على أن في المرادات ما يصح البقاء عليه ؛ فلو كان مريداً لأجله لصح
دوام كونه مريداً . على أن في الإرادات / ما يكون عزماً ، ومراده معدوم ،
والمعدوم لا يوجب له حالا ، فكيف يقال انه مريد لأجله ؟ . واذا كان المراد

١١٨ ط

(١-١) وكيف فساد : ساقطة من ط

(٢) لعلمنا بخلافه : ساقطة من ط (٢) تم : ساقطة من ط

لا يختص به ما لا يختص بغيره ، فلم صار بأن يوجب كونه مريداً أولى من أن يوجب كون غيره كذلك ؟ وذلك يحيل كون أحدهما مريداً ، أو الآخر كارهاً . فبطل بهذه الجملة قول مَنْ قال : إنَّ ارادة الله سبحانه^(١) لأفعاله ، هي أفعاله ؛ وكذلك في الواحد منا . وبمثله يبطل قولهم : إنَّ ارادته لأفعال عباده أمره بها ، لأنَّ أمره هو مراد له ، على ما قدمناه ، وهو متفضل فيه . وهو مما يختص المحل ، فكيف يقال انه للإرادة ؟ وكيف يصح ذلك^(٢) وقد توجد صيغة الأمر ولا يكون آمراً ، ولا فاعله مريداً ؟ . ولو كان مريداً لأجله لوجب كونه كذلك ، على أى حال وجد ، ولكان فاعل الأمر بالعربية مريداً وآمراً^(٣) ، وإنَّ كان نبطياً ، ولأدى ذلك الى أن يكون الكلام ، مع اختصاصه بالمحل ، يوجب حالاً للحى ؛ وذلك يوجب كونه على صفتين^(٤) مختلفتين لنفسه . وبمثل ذلك يبطل قول مَنْ قال : إنَّ الارادة حركة ، لأن الكون يختص المحل ؛ فلو أوجب للجملة حالاً ، لأدى الى كونه على صفتين للنفس^(٥) ؛ وذلك يوجب جواز وجوده وعدمه ، ولأدى الى أن يخرج من كونه مريداً للشيء الى ضده بالاتقال ، ولاستحال على هذا القول أن يحصل مريداً للشيء الواحد مع تنقله في الأماكن ، وأن يستحيل كونه مريداً كارهاً ، وهو / في مكان واحد ، ولوجب أن يدوم كونه مريداً للشيء وإن تقضى لدوام^(٦) كونه وسكونه وحركته ، وأن يصح وجود الارادة في الجساد

(١) سبحانه : ساقطة من ص

(٢) ذلك : ساقطة من ط

(٣) وآمراً : أو آمراً ص

(٤) صفتين : معنيين ط

(٥) للنفس : مختلفتين لنفسه ط (٦) لدوام : يدوم ط

وفي سائر أبعاض الحى ، وأن لا يصح كونه مريداً لغير الحركة ، لأنّ الحركة لا تتعلق بغيرها كتعلق الارادة بالمراد عندنا .

فان قال : انما أسمى الارادة حركة ، لا أنى أثبتها من جنس الحركات . قيل له : هذا ، وإنّ أوجب الموافقة فى المعنى ، فانه غلط فى الاسم ، لأنّ أهل اللغة لا يسمون الارادة حركة على وجهه ، كما لا يسمون العلم والقدرة بذلك . فقد وضع بهذه الجملة بعد هذا القول فى المعنى والاسم جميعا .

فصل

في بيان مفارقة الإرادة للشهوة والتي

يبين لك مفارقة أحدهما للآخر وجوهر ، منها : أن الشهوة تتعلق بالمدرّك دون غيره ، والإرادة تتعلق بكل أمر يجوز المرید حدوثه .

ومنها أن المراد قد يكون ضرراً أو مؤدياً إليه ، والشهوة لا تتعلق إلا بما تنتفع بنيته ^(١) .

ومنها أنه قد يريد ما لا يصح وجوده إذا اعتقد صحة ذلك فيه ، وليس كذلك الشهوة .

ومنها أنه قد يريد فعل غيره وما يناله ، ولا يجوز أن يشتهي ما يناله غيره .

ومنها أن ما ينفي الشهوة من النفور لا ينفيها بل قد يجامعها ، كنفور طبعه عما يريد تناوله من الدواء ، وما ينافي الإرادة من الكراهة / لا ينافي الشهوة ، لأنه قد يكره في أيام الصوم تناول المشروب ، وإن كان مشتتاً له .

ومنها أن الفعل قد ^(٢) يقع على بعض الوجوه بالإرادة ولا يتأني ذلك في الشهوة .

ومنها أن كونه ملتزماً بتبع الشهوة ، ولا يتبع الإرادة .

(١) بما تنتفع بنيته : بالنفع ط

(٢) فد : ساقطة من ط

(١) ومنها أن الإرادة نفسها يصح أن تراد ، ويبعد أن تشتبه الشهوة .
ومنها أنه قد يريد الشيء ويكره مثله ولا يصح أن يشتهي الشيء
وينفر طبعه عن مثله أو ضربه (١) .

ومنها أنه يجد نفسه قوى الشهوة تارةً وضعيفها أخرى ، ولا تختلف
حاله في الإرادة .

ومنها أنه قد يشتهي ما لا يعلمه مفصلاً ، ولا يريد إلا ما يعلمه ،
أو يكون في حكم العالم به .

ومنها أن ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة ، وليس كذلك الشهوة .
ومنها أن الإرادة مقدورة لنا ، والشهوة ليست كذلك .

ومنها أن إرادة القبيح تقبّح لتعلقها بالقبيح ، وشهوة القبيح ليست
كذلك .

فكل هذه الوجوه وما شاكلها (٢) تبين أن الإرادة غير الشهوة ،
وبمثلها يبطل القول بأن الكراهة هي قهور الطبع ، ويسقط بذلك قول
من يقول انه تعالى لا يوصف بإرادة كون ما لا يكون ، لأن ذلك
شهوة .

وبعد ، فلو كانت إرادة كون ما لا يكون شهوة ، لوجب أن تكون
شهوة ، وإن كان مرادها قد يوجد (٣) ، لأن حالها لا تتغير بأن يوجد
المراد أو لا يوجد . وكان يجب على هذا القول أن لا يكون النبي صلى الله
عليه قد أراد الإيمان ممن يعلم أنه لا يفعله ، وإنما / انتهى ذلك .

١٢٠ د

(١-١) ومنها ضربه : ساقطة من ط

(٢) وما شاكلها : ساقطة من ط (٣) قد يوجد : وجد من

وبمثل ذلك يبطل قولهم أن كراهة ما يكون أن يكون هي ^(١) تقوم الطبع أو ^(٢) النفس ، فلا وجه لاعادته .

وأما مفارقة الإرادة للتمنى فيبين ، وذلك أن التمنى عند شيخنا ^(٣) أبي علي رحمه الله ^(٤) قول " على وصف ، وهو أن يقول ليت كان كذا وكذا " ^(٥) أو لم يكن ، إذا قصده ^(٥) على وجه . وعند شيخنا ^(٦) أبي هاشم رحمه الله ^(٦) أنه معنى في القلب يطابق في تعلقه بالتمنى هذا القول . وإن كان شيخنا ^(٧) أبو علي رحمه الله ^(٧) قد قال بذلك في جواب الخراسانيين ، وإن يكون قولاً ، فمفارقة الإرادة له ظاهرة ، وإن كان معنى في القلب ، فهو مفارق لها من حيث صح تعلق التمنى بالماضى ، وبأن لا يكون ، وامتنع بالموجود ، واستحال كل ^(٨) ذلك في الإرادة . ولأن التمنى حاله مع سائر ما يتمناه على سواء في أن تمنيه لا يؤثر فيه ، ولا يقتضى وقوعه على وجه . وليس كذلك حال الإرادة . ولذلك يصح أن يريد الإرادة ، ولا يصح أن يتمنى التمنى ؛ وللإرادة ضد وليس للتمنى ذلك ^(٩) .

فإن قال : لست أقول أن كل الإرادة تمنى ، وإنما أقول أن إرادة كون ما لا يكون تمنى ، لتتطرق ^(١٠) بذلك الى أنه تعالى لا يجوز أن يريد كون ما لا يكون .

(١) هي : هو ط (٢) الطبع أو : ساقطة من ص

(٣، ٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) وكذا : ساقطة من ص (٥) قصده : قصد من

(٦، ٧) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٧، ٨) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٨) كل : ساقطة من ط

(٩) وليس للتمنى ذلك : ولا ضد للتمنى ط (١٠) لتتطرق : لا يتطرق من

قيل له: اذا صح "إن" ارادة ما يكون مفارقة " (١) للتمنى فيجب مفارقتها له ، وإن لم يكن مراده ، لأن حال المرید لما يكون وما (٢) لا يكون لا تتغير ، ويجد نفسه على حالة واحدة ، كما يجد نفسه / ٥١٢٠ معتقدا ، كان معتقده أو لم يكن ، سيما والمعلوم من حالنا متى أردنا الشيء في المستقبل أن لا نجد تغير حالنا بأن يكون ذلك أو لا يكون ؛ فقد بطل (٣) ما قالوه .

ويجب على هذا القول أن يسمي الانسان كونه الايمان ممن لا يؤمن ، وإن لا يكون مریدا له ، وأن يقال ان (٤) رسول الله صلى الله عليه (٥) لم يرد قط من أبي لهب (٦) ، وغيره ممن علم أنه لا يؤمن (٦) ، الايمان في الحقيقة . فقد بطل ما يهذون به في ذلك ، وثبت أن الارادة غير التمنى والشهوة ، والكرهية غير تفور الطبع والتمنى .

وبعد ، فإن القائل بأن الارادة هي الشهوة ، ان أراد بذلك أنها اذا (٧) تعلقت بما لا يكون ، سُميت بذلك ، مع مفارقتها للمعنى الذي يقتضى الالتذاذ بالمدرک الذي يعبر عنه بأنه شهوة ، فهو مخالف في عبارة . وإن أراد أنها في الحقيقة مخالفة للارادة ، فذلك مما نعلم خلافه ، لأن أحدنا لا يفصل بين كونه مریداً لما يكون ولما لا يكون ، ويجد نفسه على حالة واحدة . ولذلك نسأل من يريد الفعل منه ، هل فعله أم لا . ولو

(١) مفارقة : مفارق ص (٢) وما : ولما ط

(٣) فقد بطل : فبطل ط (٤) يقال ان : ساقطة من ط

(٥) صلى الله عليه : ساقطة من ط

(٦-٦) وغيره يؤمن : ساقطة من ط

(٧) اذا : ساقطة من ص

تبيين الفصل بين الأمرين من نفسه ، لم يكن به الى السؤال حاجة .
وكذلك الكلام على مَنْ قال ان " الارادة اذا تعلقت بما لا يكون ، فهي
تَكُنْ " . ويلزمهم متى خالفوا في العبارة أن يصغوا الله تعالى بأنه يريد
لكون ما لا يكون ، وبأنه متمن ، ومشتته ، كالواحد منا . فكل ذلك
يبين ^(١) فساد ما ذهبوا اليه في ذلك .

(١) فكل ذلك يبين : فبان من ذلك ط

فصل /

في أن الإرادة لا يجوز أن تكون كراهة على وجه

الذي يدل على ابطال قولهم : أن "إرادة الشيء كراهة" لخصه ، وإن
إرادة أن يكون الشيء كراهة" له أن لا يكون ، وإرادة أن لا يكون
كراهة لكونه ، وجوه كثيرة ^(١) : منها أن الواحد منا يجد الفصل بين
كونه مريدا وكراهة ، كما يجد الفصل بين كونه مريداً ومعتقداً . فلو كانت
إرادة الشيء كراهة لخصه ، لوجب متى أراد أحداً الشيء أن يجد
النفس ^(٢) كراهة لخصه ، وفي وجداننا خلافه دلالة على فساد هذا
القول .

فإن قيل : وهل المنازعة إلا فيما ادعيتم وجوده ؟ لأننا نأبى ذلك
ونحيله ، فيبتنا وصحته أولاً ^(٣) ، والا فما ادعيتوه لا يصح .

قيل له : إننا نريد من غيرنا فعل النواقل ، ولا نكره ضدها ، ونريد
ذلك من أنفسنا ولا نكره ضده . ولذلك يصح أن تتعبد بهذه الإرادة . ولو
كانت كراهة للترك ، لوجب كونها قبيحة ^(٤) ، لكونها كراهة للحسن ،
لأن كون الكراهة كراهة للحسن في أنه يوجب قبحها ككون الإرادة إرادة
للقبيح ^(٥) . وفي ورود التعبد بذلك دلالة على صحة ما قلناه .

وبعد ، فإن الواحد منا يريد من غيره الصلاة في بقعة ولا يكره منه

(١) كثيرة ساقطة من ط (٢) النفس : نفسه ط

(٣) أولاً ساقطة من ط (٤-١) لكونها . . . للقبيح : ساقطة من ص

ضدها ، لأن الصلاة في مكان آخر يضادها ويكون مريدا له ، بل يجب عليه ذلك . ولو كانت ارادة الصلاة كراهية لتتركها ، لوجب كونها كراهية لكل ترك لها . فلا يصح أن يقال انها كراهة للتروك التي ليست بصلاة ، وليست بكره لما هي صلاة . /

٤١٢١/

على أن الواحد منا يجد من نفسه أنه يريد من عبده سلوك طرق ، ولا يكون كارهاً لسلوكه أحدها ^(١) من حيث أراد الآخر . وعلى هذا الوجه يصح التخيير بين المتضادات ، بأن يريد المخير جميعها ، أو واحداً منها ، على ترتيب الأوقات ، ولا يكون كارهاً لما عداه على حسب اختلاف قول الشيخين رحمهما الله ^(٢) فيه . وفي صحة التخيير بين المتضادات ، نحو الخروج من أبواب البيت كثيرة ، دلالة على فساد هذا القول .

وبعد ، فلو كانت ارادة الشيء كراهية لضده ، لما حسن منه تعالى أن يأمرنا بالتوافل ويريدها ، لما تؤدي اليه من كونه كارهاً لضدها الحسن ، وذلك يوجب قبح ارادته ، أو يؤدي الى خروج النافلة من كونها كذلك الى أنها واجبة ، وكلا الوجهين ^(٣) فساد يوجب فساد ما أدى اليه ^(٤) . وكان يجب أن لا يحسن منه تعالى أن يخير بين الضدين ويأمر بهما . وفي صحة ذلك ووجوده دلالة على بطلان هذا القول .

على أنه كان يجب إذا أراد أحدهما الشيء الذي له ضد أن يكره أحدهما ، وكراهته له توجب كونه مريداً للضد الآخر ، وذلك يؤدي الى أن يكون مريداً للضدين ، بل أن تكون الارادة الواحدة ارادة للضدين .

(١) أحدها : آخر ط (٢) رحمهما الله : ساقطة من ط

(٣-٢) فساد اليه . فاسد ط

وهذا بخلاف قولهم . ولا يصح أيضا على ما نقوله من أن^(١) إرادة الضدين لا تضاد ، لأن^(٢) ذلك لا يصح حصوله فيمن علم تضادهما من مقدوره / ١٢٢
لأمر يرجع الى الدواعي ، فما أدى الى صحة حصولهما يجب فساده .

وبعد ، فإن^(٣) ذلك يوجب كونه مريداً للشيء كارهاً له ، لأن^(٤) إرادته للشيء اذا كانت كراهة لظده ، وكراهته^(٥) لذلك الضد إرادة لظده له آخر ، وإرادته له كراهة لما أراده أولاً ، فقد وجب بذلك ما قلناه من كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد على وجه واحد . وذلك مما نعلم بطلانه ضرورة^(٦) .

على أنه كان يجب أن لا يصح من الواحد منا أن يريد من غيره الخروج من باب ، الا ويكره خروجه من سائر الأبواب ، كما يكره قعوده في البيت . وذلك مما نعلم خلافه . وكان يجب على هذا القول أن يكون المعنى الواحد يتعلق بما لا ينحصر من أضداد الشيء . وذلك لا يصح فيما يتعلق بغيره على طريق التفصيل من الارادات . وكان يجب أن يكون المعنى الواحد يتعلق بالشيئين على طريق التفصيل ، وهو المراد ، والمكروه الذي يضاده ، وذلك لا يصح لأن^(٧) كل معنى يتعلق بغيره مفصلاً لا يتجاوز في التعلق معنى واحداً . ومتى تجاوز ذلك تعلق بما لا نهاية له ، كالقدرة والشهوة ، لأن^(٨) تعلقه بهما مفصلاً يوجب كونه على صفتين مختلفتين للذات ، وهذا يؤدي الى جواز أن تعدم لو وجدت الكراهة^(٩) مرادها ، وتبقى موجودة من حيث هي كراهة للضد الآخر ، لانه لا يصح أن يقال ان^(١٠) كراهة / مرادها استحيل وجوده الا وهي إرادة^(١١) لظدها ، لانه تعالى / ١٢١

(١) وكراهته : وكذلك كراهته ط (٢) الكراهة : كراهة ص

قد كره من الواحد منا القعود عن الصلاة ، ولم يترد منه الاضطجاع الذى هو ضده . على أن الإرادة ، قد علمنا أنها لا تمد الكراهة . فلو كانت هى بنفسها كراهة لوجب من ذلك كونها بصفة معينين مختلفين ، حتى تكون بمنزلة كون السواد حلاوة ، وهذا باطل . على أنه كان يجب أن تعلق بالشئ وضده ، أن تتعلق بهما على طريقة واحدة ، فتكون إرادة لهما جميعاً . فأمّا أن تتعلق بأحدهما تعلق الإرادة ، وبالأخر تعلق الكراهة ، فذلك فى الفساد بمنزلة تعلق العلم بالشئ على وجه يكون علماً ، وبشئ آخر على وجه يكون جهلاً . وهذا محال .

على أنه لو جاز أن يقال أن إرادة الشئ كراهة لضده ، لصح أن يقال أن العلم بالشئ جهل بضده ، والقدرة على الشئ عجز عن ضده .^(١) ولجاز أن يقال : أن إرادة الشئ هى كراهة لمثله ، فإذا بطل ذلك أجمع ، بطل ما جرى مجراه^(٢) .

فإن قال قائل^(٣) : فكيف صرتم إذا أردتم القيام من غيركم ، كرهتم قعوده ، أن لم تكن إرادة الشئ كراهة ضده .

قيل له : ليس الأمر عندنا كما ذكرته ، لأنه قد يريدان جميعاً منه ويكره الاضطجاع ، وقد يكرههما جميعاً .

فإن قال : أفليس الله تعالى لما أراد الواجبات كره تروكها ، فلو لا صحة ما قلناه ، لم يجب ذلك / .

١٢٣ /

قيل له : إنما كره تركها من حيث كان قبيحاً بكرهه سوى إرادة

(١-٢) ولجاز . . . مجراه : ساقطة من ط

(٢) قائل : ساقطة من ص

الواجب ، فلذلك صح أن يريد النافلة ، ولا يكره تركها . وهذا كما يعلم أنه قد أراد الواجب وكره مثله اذا كان قبيحا . ولا يوجب ذلك أن تكون ارادة الشيء كراهةً لمثله . وهذا كإرادة الصلاة بطهارة ، وكراهة مثلها بلا طهارة .

فإن قال (١) : أفليس (٢) من قولكم أن فعل الشيء يكون تركا لفضده ، فهلا جاز كون ارادة الشيء كراهةً لفضده ؟

قيل له : لأن (٣) كونه فعلا ينبىء عن أنه وجد ، وقد كان فاعله قادرا عليه ؛ وكونه تركا ينبىء عن أنه وجد بدلا من ضده ، في محل القدرة عليهما ، واحدى الصفتين لا تنافي الأخرى ، ولا تؤدي الى مناقاة أمر غيرهما . وليس كذلك كون الارادة كراهةً ، لأنه يؤدي الى جواز وجوده وعدمه (٤) .

وبعد ، فإن كونه (٥) ارادةً ينبىء عن جنس فعل ، وكذلك كونه كراهةً ، وكونه فعلا ينبىء عن وجوده على وجه ، وكذلك كونه تركا ؛ وذلك يصح في الذات الواحدة . وفي ذلك صحة الفرق بين هذين الأمرين . واعلم أن أكثر ما ذكرناه يبطل قولهم أن ارادة كون الشيء كراهةً له أن لا يكون . وبين فساد أن كل معنى تعلق بالشيء أن يكون ، فيجب أن يتعلق به على هذا الوجه فقط ، لأن تعلقه به على وجهين يوجب كونه مختلفاً في نفسه ، على ما سلف قولنا فيه .

(١) قال : قيل من (٢) أفليس : اليس ط

(٣) لأن : أن ط (٤) وجوده وعدمه : وجودها وعدمها ط

(٥، ٥) كونه كونهها ط

على أن سائر ما يبطل به القول بأن الإرادة تتعلق بأن لا يكون الشيء / وكذلك الكراهة ، يثبت هذا القول . على أنه كان يجب في الأشياء المتضادة ، إذا أراد كون أحدهما أن يكون كارهاً لئلا يكون ، وإذا أراد أن لا يكون الآخر أن يكون كارهاً لكون هذا ، وهذا يوجب كونه مريداً للشيء كارهاً له على وجه (١) واحد ؛ وهذا محال . على أن إرادة الشيء لو كانت كراهةً لضده لأدى إلى أن يصح أن يكسره ما لا يعتقد ، ولا يعلمه على وجه ، بأن يريد ما يعلم ولا يعتقد تركه ؛ وهذا محال . أو يقال (٢) أن هذه الإرادة لا تكون كراهةً لتركها ، والحال هذه ، وما يوجب ذلك فيها يوجب ذلك في كل إرادة ، لأنه لا يصح أن يقال : أن ذلك يجب فيها إذا كان معتقداً للشيء ، ولا يجب إذا لم يكن كذلك ، لأنّ تعلقها بما يجب أن تتعلق به يرجع إلى جنسها ، فما يمنع من تعلقها يجب أن يمنع من وجودها أصلاً . ويفارق حالها حال ما تتعلق بما لا نهاية له نحو القدرة ، لأن خروجها من أن تكون متعلقة ببعض المقدورات إنما لم يمنع من وجودها ، لأنّ المراعى فيها لجملة ما تتعلق به دون الأجزاء ، كما نقوله في كون الجملة حية . وهذه الجملة كافية في هذا الباب .

وصحة ما قدمناه يبين أن جنس الإرادة غير جنس الكراهة ، وأنهما يتضادان إذا تعلقا بالشيء الواحد على وجه واحد ، لأنه يستحيل كون الواحد منا مريداً لكون الشيء كارهاً لكونه ، كما يستحيل كونه عالماً

(١) وجه : حد من

(٢) أو يقال : ويقال ط

بالشيء جاهلا به ؛ وكونه مريداً للشيء / كارهها لكون غيره يصح ، لأنه لا تضاد بين ارادة الشيء الواحد ^(١) ، وكراهة تركه لتعلقهما بمعنىين غيرين . وكذلك القول في ارادة الشيء على وجه ، وكراهة على وجه آخر ، ^(٢) لأنهما في أنهما لا يتضادان بمنزلة العلم بالشيء على وجه وانجمل به على وجه آخر ^(٣) . وهذا بين بحمد الله .

(١) الواحد ساقطة من ط (٢٠٧) لأنهما آخر ساقطة من ط

فصل

في أن المرید لا يكون مریداً بالإرادة لأنه فعلها

قد بينا من قبل أن المرید منا ^(١) بكونه مریداً حالا وحكما ^(٢) ، وأن العلم بأنه كذلك غير العلم بالإرادة ^(٣) ، فيجب أن لا يكون مریداً بها لأنه فعلها ، لأن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حالاً ، لأنه لو كان له حال بكونه فاعلاً ، لوجب كونها معقولة . وفي علمنا بأن الفاعل متى علم وجود مقدوره من جهته ، علم فاعلاً ، دلالة على فساد هذا القول . على أنه كان يجب أن يستحيل كونه فاعلاً للضدين في حال واحدة ، لأنه كان يجب أن يوجبا كونه على حالين ضدين ، وذلك يستحيل . ألا ترى أن العلم والجهل لما أوجبا كونه على حالين استحال وجودهما جميعاً ؛ وفي صحة كونه فاعلاً للضدين في حالة واحدة ، دلالة على بطلان هذا القول .

وليس له أن يقول : إنما يفعل ضدين في محلين ، نحو أن يحرك إحدى يديه ويسكن الأخرى ، وهما متى كانا بهذه الصفة / لا يتضادان في الحقيقة ، وذلك أنها وإن تغاير محلها ، فيجب من حيث أوجبا كون الجملة الواحدة على حالين ضدين بمنزلة لهما لو خلا في محل واحد ؛ كما قوله في العلم والجهل فلو كان مریداً بالإرادة لأنه فعلها ، كان ^(٤) لا يمتنع أن يفعل الإرادة للشيء والكراهة له على وجه واحد في محلين ؛

(١) منا : ساقطة من ط (٢) حالا وحكما : حال وحكم ص

(٣) بالإرادة : في هامش ص = ظن تفعله الإرادة (٤) كان : لكان ط

وفي استحالة ذلك دلالة على أنه إنما حصل مريداً بها ، من حيث أوجبت له حالاً ، وأنها لو كانت من فعل غيره فيه ، لوجب كونه مريداً ، كما يجب إذا كانت من فعله ، وأنّ حالها في ذلك حال العلم الذي أوجب كون مَنْ حلّ في قلبه عالماً كان هو الفاعل له ، أو التقديم تعالى . على أنه لو كان مريداً بها لأنها فعلها فقط ، لما صحّ أن يضطر الواحد منا الى العلم بأنه أو غيره مريد . وفي علمنا بأننا نضطر الى كوننا مريدين ، وكون غيرنا ، مريداً ، دلالة على فساد هذا القول .

وليس له أن يقول : لا يمتنع أن يعلم المريد فاعلاً للإرادة ضرورة ، فلذلك صحّ ما قلتم . وذلك لأنّ العلم بأنّ الفاعل فاعل للشيء ، أى شيء كان ، هو علم بأنه محدث له . وذلك لا يصح الا باستدلال ، (٢) على ما يتناه من قبل في هذا الكتاب (٢) .

فان قيل : اذا صحّ أن تعلموا المتكلم متكلماً باضطرار ، وان كان متكلماً لأنه فعل الكلام ، فجوزوا مثله في كونه مريداً .

قيل له : انما لا تعلم المتكلم متكلماً الا باكتساب ، والذي نعلمه ضرورة هو وجود الكلام في ناحية فمه ، ووقوعه بحسب قصده . فأما أنه المحدث له والفاعل ، / فانما نعلمه باكتساب ؛ ولا يصح ذلك في الإرادة ، لأنّ العلم بها وبوقوعها بحسب حال المريد قد لا يحصل آتية ، ومع ذلك نعلمه مريداً ؛ وذلك يوجب صحة الفرق بين الأمرين .

فان قيل : أفليست تعلمون غيركم مخاطباً لكم ضرورة ، وان كان إنما يحصل مخاطباً لأنه فعل الخطاب ، فجوزوا مثله في كونه مريداً ؟

قيل له : أن^١ المخاطب إنما تعلمه قاصداً بالكلام نحوفاً ضرورة^٢ ، فأما أنه الفاعل للخطاب ، فبالدليل تعلمه ، كما قلناه في كونه متكلماً . ولذلك يصح أن^٣ يعتقد العاقل في المتكلم أن^٤ الجنى^(١) يتكلم على لسانه^(٢) بما لم يعلمه فاعلاً للكلام ضرورة^٣ .

وقد قال شيخنا^(٢) أبو هاشم رحمه الله^(٢) في بعض المسائل أن^٤ المخاطب إنما صار مخاطباً لقصد به بالكلام نحو المخاطب ، لا لأفاده فعله ، فيجب على هذا القول^(٣) أن^٤ يصح أن يعلم باضطراب أنه مخاطب ، إلا أن^٤ الصحيح ما قاله في موضع آخر من أنه الفاعل للخطاب ، كما أن^٤ المخبر هو الفاعل للخبر ، إذ الخطاب من أقسام الكلام كالخبر وغيره .

على أن^٤ الإرادة إذا ثبت أنها توجب كون المرید على حال يبين بها من غيره ، وصح^٤ أنها توجب كونه كذلك لجنسها متى اختصت به ، فيجب متى وجد جنسها كذلك أن توجب كونه مریداً من فعل أى فاعل كان ، لأن^٤ موجب العلل لا يتغير بالفاعلين ، كما قوله في العلم والحركة وغيرهما ، مما يوجب الحكم للمحل أو الجبل .^(٤) على أن^٤ استحالة وجود الإرادة على وجه توجب كونه مریداً ، إلا في بعض له / مخصوص ، دلالة على أنها توجب كونه على حال^(٤) . وذلك يمنع من القول بأنه إنما^(٥) صار مریداً لأنه فعلها ، لأن^٤ ما يستحقه من الأسماء اشتقاقاً من فعله ، قد يستحقه ، سواء

(١-١) يتكلم على لسانه : إذا تكلم للمصروع ط

(٢، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) القول : ساقطة من ط

(٤-١) على أن ٠٠٠٠ حال : ساقطة من ط

(د) إنما : ساقطة من ط

أوجد ذلك الفعل فيه أو في غيره . ولذلك يوصف بأنه متكلم إذا فعل الكلام في الصدى ، كما يوصف بذلك إذا فعله في لسانه . وإنما استبعد من خالف في ذلك ما قلناه ، لأنه لم يجد في الشاهد مريداً الا وهو الفاعل ^(١) لارادته ، ووجد العالم قد يكون مضطراً ومكتسباً ، وذلك لا يوجب التفرقة بينهما ، وإنما لم يضطر الحي منا الى الارادة ، لأنه لو اضطر اليها ^(٢) لوجب زوال التكليف ، أو تلبس الأدلة ؛ وذلك يوجب قبح فعلها . وليس كذلك حال العلم ، لأنه بالضد من ذلك ، لأنه لو لا كون الفعل لما صحَّ التكليف ، للجهل بأصول الأدلة .

وهذه الجملة تصحح ما قلناه من أن المريد إنما صار مريداً بالارادة لايجابها كونه كذلك ، لا من حيث فعلها . فإذا صحَّ ذلك فينا وجب مثله في كل مريد بالارادة . على أن ما بيناه من قبل من أن الارادة لا تعلم باضطرار ، وأن العلم الأول هو العلم بكونه مريداً ، يبطل هذا القول ؛ لأنه لا يصح أن يعلم الفاعل فاعلاً للشيء ، الا بعد انعلم بفعله ، وتعلقه به ^(٣) .

(١) الفاعل : فاعل ط (٢) اليها : الى الارادة ط

(٣) به : + وبالله التوفيق ط

فصل

في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية

ترجع الى الارادة وما يتصل بذلك

/ اعلم أن المحب لو كان له بكونه محبا صفة سوى كونه مريدا ، ١٢٦ /
لوجب أن يعلمها من نفسه ، أو يصل الى ذلك بدليل ؛ وفي بطلان ذلك
دلالة على أن حال المحب هو حال المريد . ولذلك متى أراد الشيء أحبه ،
ومتى أحبه أراده ، ولو (١) كان أحدهما غير الآخر ، لامتنع كونه محبا
لما لا يريد (٢) ، أو مريدا لما لا يحب (٣) على بعض الوجوه . ألا ترى أن
كونه مريدا لما لم يكن كونه عالما ، لم يمتنع أن يعلم ما لا يريد ، وأن لم
يصح أن يريد ما لا يعلم ، ولا يعتقد ، من حيث كان لا يصح أن يريد
الا وهو عالم ، كما لا يصح كونه قادرا الا وهو حي . ولا يصح أن يقال
أن المحبة غير الارادة . وانما (٤) استحال ما ذكرناه ، لأن كل واحد منهما
يحتاج الى صاحبه ، لأن ذلك يؤدي الى فساد طريق العلم بكونهما
غيرين ، بل يؤدي الى تجويز وجود (٥) معاني كثيرة معهما سواهما ، وأن
لم يصح أن يعلم ذلك . وفي هذا من التجاهل ما لا يخفاء به .

(١) ولو : فلو ط

(٢) يريد : يريد ط

(٣) يحب : يحبه ط

(٤) وانما : وأنه انما ط

(٥) وجود : ساقطة من ص

فإن قيل : إنما لم ^(١) يجب كونه محباً لما يريده ، لأنّ الإرادة تحتاج الى المحبة ، أو وجودها ^(٢) مضمن بوجود المحبة .

قيل له : فيجب جواز وجود المحبة ، وإن لم توجد الإرادة ، كما يصح وجود الحياة بلا علم . ويجب أن يجوز وجودها مع المحبة وضدها ، كما يصح ^(٣) وجود الجوهر مع الكون وضده . وفي بطلان ذلك دلالة على فساد ما قاله .

^(٤) وقد ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله أن ما ينفي المحبة إذا كان ينفي الإرادة / على طريقة واحدة ، وما لا ينفي أحدهما إذا كان لا ينفي الآخر ؛ وفي ذلك دلالة قوية على أنها هي المحبة ، وهذه الدلالة لا تتم الا بعد بيان فساد القول ، بأنّ أحدهما يحتاج الى الآخر على وجه لا يصح أن ينفك منه ، وقد بينا فساد ذلك ^(٥) .

وليس لأحد أن يقول : جوّزوا أن تكون الإرادة مضمنة بالمحبة ، وهي محتاجة الى الإرادة ، فلذلك لا يعرى أحدهما من الآخر ، كما تقوله في الجوهر والكون . وذلك لأن ذلك إنما صحّ فيهما من حيث ثبت الجوهر والكون جميعاً ، وأنه يوجد على أحوال لا تنفك من كونه على أحدهما ، ولا يصح كونه كذلك الا لمعنى ، وذلك لا يتنافى الإرادة والمحبة . على أنّ المحبة لو اتفقت بضدها ، كان يجب كونه مريداً في الحالين ، كما أنّ الجوهر يصح وجوده مع الكون وضده . ومتى قال انها يستحيل أن توجد الا مع المحبة ، ويستحيل وجودها الا مع الإرادة ، فقد قال بأنّ كل

(١) لم : ساقطة من ط (٢) أو وجودها : ووجودها ط

(٣) يصح : صح ط (٤-٥) وقد ذكر ... ذلك : ساقطة من ط

واحد منها يحتاج الى صاحبه ، وزال أمر التضمن عنه . وفي ذلك ما قدمناه من النماذج .

فإن قال : أفليس الرجل يحب زيدا ، وإن استحال أن يريده ؟ لأن الإرادة لا تتعلق بالباقي ، وذلك يبين أن أحدهما غير الآخر . ولذلك يصح أن يقال اني أحب زيدا ، ولا يجوز بدلا منه أن تقول أريد زيدا .

قيل له : إن الواحد منا في الحقيقة لا يحب زيدا ، وإنما يحب منافعه ؛

لكنهم استجازوا حذف ذكر المحبوب / من الكلام بالتعارف ، ولم يستجيزوا مثله في الإرادة ، والا فالمحبة إنما تعلقت بمنافعه دونه كالإرادة ^(١) . ولذلك يستحيل كونه محبا له من غير أن يريد منافعه ، ولو كانت غير إرادة منافعه ، لم يتمتع ما ذكرناه فيها .

فأما إطلاق القول بأن زيدا يحب عمرا ، والامتناع من القول بأنه يريده ، فلا تعلق به ؛ لأن العبارات لا تؤثر في المعاني . وإنما تجوزوا بذلك في المحبة ، دون الإرادة ، على ما قدمناه . ولا يمنع ذلك في اللفظتين ، وإن أفادتا معنى واحدا ، كما كنوا بلفظة الغائط عن قضاء الحاجة ، ولم يكنوا بقولهم : خبث ، من مكان مطمئن من الأرض ، عن ذلك .

وقد قال شيخنا ^(٢) أبو هاشم رحمه الله ^(٣) : إن في قولهم أحب زيدا ، زيادة فائدة على قولهم أريد منافعه ، لأنهم لا يطلقونه إلا إذا أرادوا منافعه ، ولم يريدوا شيئا من مضاره ، وذلك لا يفهم من قولهم : أريد منافعه ؛ فكأنهم أقاموه مقام قول القائل : اني أريد منافعه ، ولا أريد

(١) كالإرادة : كالإرادات ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

مضاره . ولذلك لو اظهروا ذكر المحبوب ، لكان الكلام أكشف . وفي ذلك دلالة على أن في الكلام حذفاً صار مجازاً لأجله ، وإن كان بالتعارف ينكشف المراد به .

١٢٧ ط /

فأما قول القائل : أحب اللحم ، وأحب جاريتي ، فعند شيخنا ^(١) أبي هاشم رحمه الله ^(٢) قد يقال ذلك بمعنى الشهوة مجازاً ، وإن كان / شيخنا ^(٣) أبو علي رحمه الله ^(٤) يقول انه حقيقة . والمراد به أنه يريد أكل اللحم ، والاستمتاع بالجارية . ^(٥) وعلى كلا القولين لا يقدح فيما أصْلناه ^(٦) . فثبت بهذه العبارة أن كل مَنْ جازت عليه الإرادة ، جازت عليه المحبة ، وأنه تعالى إذا صحَّ كونه مريداً ، فيجب كونه محباً ، وكل ما صحَّ أن يريده صحَّ ^(٧) أن يحبه ، وكل ما أوجب قبح محبته ، أوجب قبح ارادته .

فأما الرضا فهو إرادة الشيء ، وإن كان لا يسمى بذلك إلا إذا وجد المراد ؛ ولذلك يقال فيه تعالى انه راض بالآيمان إذا وقع من زيد ، ويقال في المراد انه رضا توسعاً ، ومرضى به في الحقيقة . وقد يقال انه تعالى راض عن المؤمن على غير هذا الوجه ، ويراد به : أنه يريد تعظيمه وتبجيله ، ويستحق الثواب من جهته . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم أن الرضا بالفعل يخالفه ^(٨) الرضا عن الفاعل ، وأنه تعالى يرضى عن الفاعل ويسخط بعض أفعاله ، كالصغير الواقع من الأنبياء ^(٩) ، ويرضى ^(١٠) بعض أفعاله ، ويكون

(١) شيخنا . رحمه الله : ساقطة من ط (٢-٢) وعلى ...

أصلناه : ساقطة من ط (٣) صح : لصح ط (٤) يخالفه : غير ط

(٥) الأنبياء . عليهم السلام ط (٦) ويرضى : وقد يرضى ط

ساخطا عليه . وان كان شيخنا ^(١) أبو علي رحمه الله ^(٢) يمتنع من ذلك ، ويجعل الباب فيهما واحداً ، ويحيل كونه راضيا عنه وساخطا لفعله ، أو راضيا ^(٣) ببعض أفعاله وساخطا لبعض ، ويجعل الرضا كمال وقوع مراده وكما لا يصح أن يرضى ببعض أفعال الله ، ويسخط بعضا آخر ، فكذلك من جهته . ويقول : مَنْ لم يفعل ^(٤) كل مراده ، لا يكون مرضيا له ، / ١٢٨/ لا يصح أن يرضيه بفعل ويسخطه بفعل سواه .

والذي قاله شيخنا ^(٥) أبو هاشم رحمه الله ^(٦) أولى ، لأنه لا يعتقل في كونه راضيا بالفعل إلا أنه وقع ^(٧) بحسب ارادته . ولا يمتنع أن يريد فعلا منه ويكره آخر ، ويتعلق من جهته ، فيكون راضيا بأحدهما ساخطا بالآخر . ولو صح كونه مستحقا للثواب والعقاب ، لم يمتنع أن يكون راضيا عنه ، وساخطا عليه . وإنما امتنعنا فيه لامتناع ما قدمناه . ولذلك يصح كونه تعالى راضيا عن المؤمن وان سخط ما فعله من الصفات ^(٨) . ولذلك يصح كونه راضيا عن الميت ، وان استحال وقوع فعل يرضاه منه ^(٩) . وإنما لا يصح أن يرضى ببعض ما يفعله تعالى ، ويسخط بعضه لأن طريق الرضا لجميع أفعاله واحد ، وان كان لا يمتنع ذلك في الحقيقة على ما أصغناه . وان كان لا يقال فيمن سخط بعض أفعاله ، أنه راض بقضاء الله ، من حيث كان اطلاق ذلك يقتضى الرضا بجميعه ، وترك الجزع

(١،١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) أو راضيا : وراضيا ط

(٣) لم يفعل : لم يقتضه يفعل ط

(٤،١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٥) أنه وقع : وقوعه ط

(٦-٦) ولذلك منه : ساقطة من ط

من بعضه ، والامتناع من سخط شيء منه . فكل ذلك يبين أن هذا الوجه
أولى من الأول . وانما قلنا في الرضا انه الارادة ، لأنه لو كان غيرها لم
يتمتع أن نرضى الشيء ، وإن لم نردّه على وجه ، أو نريده ويقع على
ما أراد ، ولا نرضى به على وجه . فاذا بطل ذلك صح أنه الارادة /
وليس يجب أن يكون غير الارادة ، من حيث لا يسمى بذلك ، الا اذا وجد
المراد ، لأن الارادة لا تسمى قصداً الا والمراد موجود . ولا يدل ذلك على
أن القصد سواها . ولا يبعد أن يستحق الشيء اسماً اذا حصل متعلقه
موجوداً أو معدوماً . ولذلك لا تسمى الحروف خبراً ، الا عند وجود
آخرها وتقصي ما تقدم منها ، ولا الخروج خروجاً الا اذا تقدمت
الحركة الأخيرة حركات .

١٢٨٥ /

فاما الاختيار فهو ارادة ، وإن كان انما يوصف بذلك اذا أثر به الفعل
على غيره . ولو فعل فينا تعالى ارادة الشيء ، واضطراً اليها ، لم يسم
اختياراً ؛ لأن معنى الايثار بها لا يقع ، وانما يصح ذلك متى فعلها الفاعل
لما له يفعل المراد . وقد شرط شيخنا ^(١) أبو على رحمه الله ^(٢) في ذلك أن
لا يكون منجأً الى ما يفعله ^(٣) ، لأنه ^(٤) اذا حصل بهذه الصفة ، لم
يسم ^(٥) مختاراً ، (*) لأن الاختيار كالضد للالغاء (*) . وهذا وإن كان
في التعارف يجري على ما قاله في الأغلب ^(٦) ، فلا فصل بين الملجأ وبين غيره

(١٠١) شيخنا ، رحمه الله ساقطة من ط

(٢) يفعله : فعله من

(٣-٣) اذا ... يسم حينئذ لا يسمى ط

(٥-٥) لأن ... للالغاء : ساقطة من ط

(٦) في الأغلب : ساقطة من ط

متى أثر الشيء على ضده ^(١) ، ^(٢) في أنه يوصف بذلك ^(٣) . ألا ترى أن المشاهد للسبع إذا ألجأه الخوف من اقتراسه الى الهرب ، أنه يختار سلوك طريق على غيره ^(٤) ، كما يختار ذلك مع زوال الالجاء . ولا يمكن أن يقال إن ذلك إنما ألجأه الى أن لا يقف فقط ، فلذلك صح ما قلتموه . وذلك أن الالجاء الى أن لا يقف ، هو الالجاء الى الهرب ، لأن الغرض /
هو التخلص مما يخافه ، وذلك لا يتم ^(٥) بأن لا يقف الا بأن يهرب مع ذلك ؛ وذلك يصحح ما قدمناه ^(٦) . وقد يقال في نفس المختار أنه اختيار على طريق التوسع ، فيقال إن الشيء اختياره ^(٧) ، والإكل اختياره ^(٨) . والحقيقة ما قدمناه .

فأما الإرادة إذا تقدمت الفعل ، وكان ^(٩) عزمًا ^(١٠) لم تسم بذلك ، لأن معنى إثارة الشيء على ضده بها لم يقع . فأما إرادة المسبب إذا قارن السبب أو إرادة جملة من الفعل تقتضى وقوعها على وجه ، فقد يسمى اختيارًا ، لأن المسبب قد صار في حكم الواقع بوجود مسببه ^(١١) ، فما قارنه من إرادة المسبب نفسه ^(١٢) ، وجملة الخبر قد صار فيما تؤثر فيه الإرادة كالشيء الواحد ، فما قارن أوله ^(١٣) كأنه مقارن لجميعه . وإنما قلنا أنه الإرادة لأنه لا يكون مريدًا للفعل في حال الا وهو مختار له ، ولا يكون مختارًا له الا وهو مريد . فقد صح أن أحدهما هو الآخر ؛ ولما قدمناه

(١) ضده : غيره ط (٢-٢) في أنه يوصف بذلك : ساقطة من ط

(٣) غيره : ساقطة من ط (٤-٤) بأن : قدمناه : الا بأن لا يقف وهو

الهرب ط (٥، ٦) اختياره : اختيار ط (٧) وكان : وكانت ط

(٨) عزمًا : ساقطة من ط (٩) مسببه : سببه ط

(١٠) نفسه : أوله : ساقطة من ط

لا يقال في ارادة فعل الغير انها اختيار ، لأن المرید لا يجوز أن يؤثر فعل غيره ، فكذلك لا يجوز أن يختاره .

فأما الولاية فإنها ارادة الثواب والتعظيم والتبجيل ^(١) والأمر بذلك . ولذلك يقال انه تعالى : ولي المؤمنين ، وموال لهم . وانما يقال في الواحد منا انه موال لله تعالى ^(٢) ، اذا أراد تعظيمه وتبجيله ، وموال للمؤمنين اذا أراد لهم ضرراً من المنافع في الدين من نصرة فيه ، وذنب عنه ، وما شاكله .

١٢٩ ط /

فأما القصد فهو ارادة فعل الانسان في حاله أو حال ^(٣) / مسيبه .

وأما الايثار فهو ارادة الشيء الذي يختاره على غيره ، وقد يقال انه أكثر الشيء اذا فعله من غير منع ، وان كان في الحقيقة ما قدمناه . وأما العزم فهو ارادة الانسان لفعل نفسه اذا تقدمت وتقدمت سببه ، ولذلك لا يحسن ^(٤) على الله العزم ، لأنه انما يحسن منا لاستعجال السرور بها ، ولتوطين النفس على فعل مرادها أو يحفظ بها من السهو والغفلة . وكل ذلك لا يتأتى فيه تعالى ^(٥) . ومتى قدم ارادته فلا بد من أن يريد الشيء في الحال ليصير مختاراً للمراد على ضده . ولأن من حق العالم بالشيء أن لا يفعله الا وهو مرید له ، فلو تقدمت ارادته تعالى ^(٦) المراد ^(٧) لأدى الى كونها عبثاً ، ولذلك لم نجوز على الله سبحانه العزم .

(١) والتبجيل : ساقطة من ط (٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣) أو حال : وحال ط (٤) يحسن : نجيز ص

(٥) تعالى : سبحانه ط

(٦) تعالى : ساقطة من ص

(٧) المراد : للمراد ط

فأما تسميتها خَلْقًا عند شيخنا ^(١) أبي هاشم رحمه الله ^(٢) فلأنها
مجامعة للمراد ، أو في حكم الجامعة له . وإن كان شيخنا ^(٣) أبو علي رحمه
الله ^(٤) لا يسميها خَلْقًا ، ويجعل الخَلْق عبارة عن المخلوق ، كما يقولانه
في الفعل والمفعول . وإنما تسمى عداوة متى كانت إرادة لوصول المضار إلى
المعادي . وقد تسمى غضبًا إذا كانت إرادة لمضاره . فعلى هذا السبيل
أجراء الكلام في هذا الباب .

فصل

في أن السخط هو الكراهة^(١) وما يتصل بذلك^(٢)

١٣٠ /

/ اعلم أن الواحد منا يعلم أنه إذا كره الشيء فقد سخطه ، وإذا سخطه فقد كرهه ، فيجب أن يكون السخط هو الكراهة ، بمثل الطريقة التي يبتأ بها أن الإرادة هي المحبة . ولذلك ما أخرجه من كونه ساخطا ، يخرج^(٣) من كونه كارها . ولذلك كل ما قُبِحَ منه أن يكرهه قبح منه أن يسخطه . وما حسن أحدهما فيه ، حسن فيه للآخر . ولا يكاد يقال سخط فعل نفسه ، لأنه لا يقع منه^(٤) مع كراهته له ، إلا أن يكون مضطرا إلى ذلك . وقد بينا أن ذلك لا يعتد به . وفعل غيره قد يقع مع كراهته ، كوقوعه مع إرادته . فصح أن يقال : أنه سخط فعل غيره ، كما يقال أنه رضى فعل غيره . والقول في أن السخط للفعل غير السخط على الفاعل ، كالقول فيما قدمناه في الرضا ، فلا معنى لاعادته .

وأما الغضب فقد تعلق بالفعل والفاعل ، فمتى علق بالفعل فالمراد به وقوعه على ما كره . فلذلك يقال أنه تعالى غضب من كفر الكافر وسائر معاصيه . وأما إذا علق بالفاعل ، وقيل أنه غضب عليه ، فالمراد بذلك أنه يريد ذمه ، والاستخفاف به ، ووصول المضار إليه .

(١-٢) وما يتصل بذلك : ساقطة من ط

(٣) يخرج : أخرجه ط

(٤) منه : ساقطة من ط

وأما وتسفه سبحانه بأنه يفيض الكافر ، فالمراد به ما قدمناه . وقد بين (١) شيخنا (٢) أبو علي رحمه الله (٣) في الأسماء والصفات أنه تعالى يجوز عليه الغضب / ، وأن استحال عليه الغيظ والأسف . وبين أن الغضب يرجع في الحقيقة إلى الإرادة أو الكراهة (٤) ، وأن الغيظ يقتضي تغيير جسم (٥) المتناظر ، والأسف ينشأ عن حسرة تلحقه ، وذلك لا يصح إلا فيمن كان جسماً يجوز عليه المضار ، ويتعالى الله عن ذلك . ويؤول قوله تعالى : « فلما آسفونا انتقمنا منهم » (٦) على أحد وجهين أمّا أن يراد به : أغضبونا ، من حيث كان في الأغلب يلحق الغضبان منا ضرب (٧) من التأسف ، والتأسف ضرب (٨) من الغضب ؛ أو يراد بذلك آسفوا رسلنا ، فذكر نفسه ، وأراد غيره .

(١) بين : ساقطة من ط (٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) أو الكراهة : والكراهة ط (٣) جسم : الجسم ط

(٤) الزخرف / ٥٥ (٥) ضرب : ضرباً ص

(٦) والتأسف : والتأسف ط ؛ ضرب ضرباً ص

فصل

في أن السهو لا يضاد الإرادة والكراهة وأنه

لا ضد لها ولا تضاد في كل نوع منهما

اعلم أن السهو أن كان معنى ، فانما ينافي العلم والاعتقاد ؛ فأمّا أن ينافي الإرادة فلا ، لأنه لو نأهاها مع تنفيه للعلم لأدى الى كونه نافياً لشيئين مختلفين غير متضادين ، وذلك لا يصح على ما قدمناه في باب الصفات . فيجب أن يكون منافياً للعلم دون الإرادة . يبين ذلك أنه لو كان منافياً لها لصح وجود كل واحد منهما على وجه ينافي الآخر من غير واسطة ، حتى كان يصح من زيد أن يريد ما ينهى عنه ، وتنفي الإرادة ^(١) السهو . وفي بطلان ذلك وحاجته في كونه مريداً الى حصول علم أو / اعتقاد ينهى السهو ، دلالة على أن السهو انما ينهى ما تحتاج الإرادة اليه ، كما أن الموت ينهى ما يحتاج العلم اليه من الحياة ، لا أنه ينفيه . وانما لم يجز وجود الإرادة مع السهو ، لكونه منافياً لما يحتاج اليه من العلم والاعتقاد ، أو لكونه مخرجاً له عن الحال التي معها يصح كونه مريداً نحو كونه عالماً ومعتقداً .

١٣١ /

فإن قيل : لو لم تكن الإرادة مضادة للسهو لم يجب في الفاعل لما يعلمه وهو غير ساه عنه ، أن يكون مريداً له . وفي وجوب ذلك دلالة على أنها عاقبة للسهو .

قيل ^(١) له : انما وجب فيمن يتقدم على الفعل الذى هو غير ساه عنه ، أن يكون مريداً له ، لأن ما دعا الى الفعل يدعو الى ارادته ^(٢) ، وما صرف عنه يصرف عن ارادته . ولذلك يصح أن يعلم الارادة ويعملها ، وان لم يعمل المراد ، اذا كان كالممنوع منه . ولذلك يصح أن يعلم الشيء ، ويخرج من أن يكون ساهياً عنه ، وان استحال أن يريد ، نحو العلم بالماضى ، والباقي ، والقديم سبحانه ^(٣) . وهذا أحد ما نتحول عليه في ذلك ، لأنها لو ضادت السهو لم يصح أن لا تتعلق ^(٤) بكل ما يتعلق السهو به ، لأن ذلك واجب في كل معنيين تعلقا بغيرهما . وفى فساد ذلك دلالة على بطلان هذا القول .

وبعد ، فقد يعلم ما يعمل من الارادة نفسها ، ولا يسهو عنها ، ولا يجب كونه مريداً لها ، لأن الواحد منا يعلم من نفسه أنه / يريد ^{١٣١/} المراد ، ولا يريد الارادة . ولو وجب أن يريد ، لأدى الى وجود ما لا نهاية له ، أو أن ينتهى الى ارادة ضرورية . والواحد منا يعلم أن ارادته تحصل بحسب دواعيه كمراداته ، وأنها لا ^(٥) تنقسم كاتقسام العلوم ، فكيف يدعى أن فيها ارادة ضرورية . وهذا كله لو ثبت كون السهو معنى ، على ما يقوله شيخنا ^(٦) أبو هاشم رحمه الله ^(٦) ، وثبت أنه يتعلق بالحي . فكيف وقد وقف فيه ، فأجاز أن يكون منافياً لما يحتاج العلم اليه ؟ وكيف ، والأولى عندنا أنه ليس بمعنى ، لأنه لا يعقل للساهي

(١) له : ساقطة من ط (٢) ارادته : الارادة له ط

(٣) سبحانه : ساقطة من ص (٤) لم يصح أن لا تتعلق : لصح أن تتعلق ط

(٥) لا : ساقطة من ط (٦) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

حال سوى كونه غير عالم ولا معتقد للشيء الذى قيل انه ساه عنه ؟
وانما يوسف بذلك فيما يصح أن يعلمه بالعادة ، فلا يجب أن يقال في
غير ذلك انه ساه عنه . ولا يكاد يستعمل ذلك الا فيما يصح أن يعلمه
باضطرار ، اذا خرج من كونه عالماً به ، أو في حكم العالم . وهذا يبطل
قولهم انه تعالى اذا لم يكن ساهياً عن الشيء ، فيجب كونه مريداً له ،
لأن السهو والارادة يتعاقبان . وأن كان لو ثبت ذلك ، لم يكن بأن
يكون مريداً ، أولى من أن يكون كارها ، لأن حالهما في معاقبة السهو
لهما لا تختلف .

٣٧ د /

ولا يصح أن يقال : انه الارادة هي الكراهة ، لما قدمناه ^(١) من
قبل واذا صح أنه لا ينفي الارادة ، وجب أن لا ينفي الكراهة . / لأن
ما ^(٢) يضاد الشيء يجب أن لا يضاد ضده . وانما قلنا انه لا ضد للارادة
والكراهة ، لأنه لو كان لهما ضد ، لوجب أن يعقل باضطرار أو اكتساب.
وفي فقد ذلك دلالة على صحة ما قلناه ^(٣) . ولا يمكن أن يدعى ^(٤)
لهما ضداً ثالثاً ، وهو الاعراض عن الشيء ، على ما حكاه شيخنا ^(٥)
أبو هاشم رحمه الله ^(٥) ، عن أبي على رحمه الله ^(٥) ، وأن ذلك مما يعلم
الحى من نفسه ^(٦) لأن الواحد منا لا يعلم ذلك من نفسه ^(٦) ولا يفصل
بين حاله فيما يريد ولا يكرهه ، مما يصح ذلك فيه ، وبين ما لا يريد

(١) قمعناه : قلناه ط (٢) ما : ما لا ط

(٣) قلناه : قمعناه ط

(٤) يدعى يدعى ط

(٥، ٥، ٥) شيخنا رحمه الله : ساقطة من ط

ولا يكرهه ، مما يستحيل ذلك فيه . فلو جاز والحال هذه ادعاء ضد^١
ثالث ، لجاز ادعاء رابع وخامس ، ثم كذلك الى ما لا يتناهى ؛ وهذا
تجاهل .

فان قال : نعلم ذلك باستدلال ، وهو أن المحل لا يخلو مما يحتمله ،
فلولا أن^٢ لهما ضدا ثالثا لما صح^٣ أن يخرج من كونه مريداً لتصرف الناس
وكارها له .

قيل له ^(١) : أن^٤ خلو المحل مما يحتمله جائز عندنا ، وقد دللنا عليه
من قبل ، وفي ذلك سقوط ما عولت عليه .

فأما نوع الارادة فلا تضاد فيها ، على ما قاله شيخنا ^(٢) أبو هاشم
رحمه الله ^(٣) آخر^(٤) . وقد كان يقول من قبيل ان ارادة الضدين تضاد ،
وهو مذهب شيخنا ^(٥) أبي على رحمه الله ^(٦) ، وعولا في ذلك على امتناع
وجودهما من العالم بالضدين . فلولا تضادهما / لم يمتنع ذلك ، كما
لا يمتنع في ارادة المختلفين والمثلين . والذي قاله آخر^(٧) في نقض يحيى
ابن اصفح من أنها لا يتضادان واضح^(٨) ، وان^(٩) تعلقنا بالضدين ،
لوجوه : منها أن^(١٠) المعتقد في الضدين أنهما مختلفان ووجودهما معا
يجوز يصح أن يريد هما ، ولو كانتا ضدين لم يؤثر في صحة وجودهما
معا ^(١١) الاعتقاد ، كما لا يؤثر في وجود سائر المتضادات . ومنها أنها
لو تضادتا وقد ثبت أن ارادة الشيء تنافي كراهته ، ولا تنافي كراهة ضده ،
بل هي مخالفة له ، لأدى الى كون الشيء الواحد باقياً لسببين مختلفين

(١) له : ساقطة من ط (٢١٢، ٢٢٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة

من ط (٣، ٢) آخر^(٢) : أخيراً ط (١) معا : ساقطة من ص

غير ضدين ^(١) ، لأنه يوجب أن تكون ارادة الشيء منافية لكرهته و ارادة ضده . فاذا بطل ذلك بطل بطلانه ما أدى اليه . ومنها أن الشيء انما يضاد غيره اذا كانا مما يتعلقان بغيرهما ، متى تعلق بمتعلقه ، بالعكس مما تعلق ^(٢) به اعتباراً بالقدرة والعجز ، والعلم والجهل . ومتى تعلقا بغيرين لم يصح تضادهما سواء كانا مختلفين أو ضدين . وذلك يمنع من تضاد ارادتي الضدين .

على أن الواحد منا يجد من نفسه أنه يريد من غيره الخروج من بابي البيت ^(٣) على سواء ، ولو كاتنا ضدين لما صح وجودهما على وجه . وانما لا يصح من الواحد منا أن يريد الضدين من فعل نفسه ، اذا علم تضادهما ، لأن ما يدعو الى الارادة يدعو الى المراد ^(٤) ، فاذا لم يصح مع علمه بتضادهما حصول الداعي الى فعلهما / ، لم يصح حصول الداعي الى فعل ارادتهما . ولذلك لا يصح أن يريد المختلفين ، اذا علم انهما لا يوجدان كالتأليف في الافتراق ، ولا يدل ذلك على تضاد ارادتهما . ولذلك يصح منه أن يريد من مخبره فعلين ضدين على جهة التكليف ، على ما ذكرناه في الخروج من البابين .

١٣٣ /

(*) فاما الارادتان اذا تعلقتا بمثلين ، أو مختلفين ، أو بالشيء الواحد على وجهين ، فالقول بأنهما لا يتضادان ظاهر . ولو حصل للشيء الواحد صفتان تتضادان عليه على البديل يجوز أن يقع عليهما ، لوجب تضاد

(١) ضدين : متضادين ط (٢) تعلق : يتعلق ط (٣) البيت :

الدار ط (٤) الارادة يدعو الى المراد : المراد يدعو الى الارادة ط

(٥) فاما الارادتان ... نصرناه : ساقطة من ط

الارادتين المتعلقتين به على قول مَنْ يحكم بتضاد ارادة الضدين ، ولا يجب تضادهما على ما نصرناه (*) .

فأما اعتقاد الضدين فقد نص شيخنا (١) أبو هاشم رحمه الله (٢) على أن سيلهما سيل ارادتي الضدين في أنهما لا يتضادان . وكذلك يجب في اعتقادي كون الذات الواحدة على صفتين ضدين على مذهبه الآخر .

فأما الارادة والكراهة ، فقد بينا تضادهما متى تعلقا بالشيء الواحد على وجه واحد . فأما كراهة الضدين ، فالأقرب على كلا القولين أنهما لا يتضادان (٣) ، لأن ما له قيل بتضاد ارادتي الضدين مفقود فيهما (٤) ، لأن انصرافه عن الضدين يصح ، (٥) ويصح أن يدعوه الداعي الى ذلك فيهما (٦) ، وتفاوت حالهما حال الاقدام على الضدين مع العلم / ١٣٣٦
بتضادهما . فإن ثبت أن هذا قول (٧) لشيخنا أبي على رحمه الله (٨) ، أمكن أن يبين به أن ارادتي الضدين لا تتضادان . وهذه جملة كافية في هذا الباب .

(٥) نصرناه : نهاية السقط من ط

(١٠١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ص

(٢-٢) لأن ماله ١٠٠ فيهما : ساقطة من ط

(٣-٢) وبصح ١٠ فيهما : ساقطة من ط

(٤-٤) لشيخنا أبي على رحمه الله : لا بى على ط

فصل

في أن الإرادة والكراهة إنما تتعلقان بالشئ على طريق الحدوث

اعلم أن من حقهما أن يترأى في صحة وجودهما حال الحي ، فمتى
اعتقد صحة حدوث الشئ جاز أن يريده ويكرهه ، ومتى اعتقد استحالة
حدوثه امتنع ذلك عليه ، وحكهما في ذلك يفارق حكم سائر ما يتعلق
بغيره من قدرة واعتقاد وغيرهما ، لأن ذلك أجمع يتعلق بمتعلقه على
الحقيقة من غير اعتبار للاعتقاد . وإنما كان كذلك ، لأن الإرادة في حكم
المراد . فكما أن المراد لا يكاد يقع من العالم به إلا للداعي ، فكذلك حكم
الإرادة . فلما^(١) كان الداعي إليها مرادها ، وجب أن يعلم حاله أو يعتقد ،
وإن كان بين الإرادة والمراد فصل في أن الإرادة لا يصح أن يريد بها
إلا وهو معتقد ، لتعلق حاله في كونه مريداً لحاله في كونه معتقداً . إلا أن
الإرادة ، وإن كان حكمها ما قلناه ، فهي في تعلقها بالشئ ترأى حال
متعلقها . فمتى كان على صفة يصح تعلقها به ، لو كانت الصفة معلومة ،
فكذلك إذا كانت معتقدة ؛ ومتى كانت لا تتعلق به إذا كانت / الصفة
معلومة ، لم تتعلق به^(٢) إذا كانت معتقدة . ولذلك قلنا : إن من اعتقد
أن الأجسام تبقى بقاء يحدث حالاً بعد حال أنه يصح أن يريده ، وإن
كانت الإرادة لا تتعلق به ، لأنه لا متعلق هناك في الحقيقة ، وفصلنا بينه
وبين أن نريد تجديد الأجسام حالاً بعد حال ، لأن هناك مراداً في الحقيقة ،

/ ١٣٤

(٢) لم تتعلق به : فكذلك ط

(١) فلما : ولما ط

وان كان لا يبعد أن يقال : أن ما لا يحدث متى اعتقد حدوثه بمنزلة ما لا أصل له في أن الإرادة لا تتعلق به ، وتحصل ارادة لا مراد لها . وذلك لا يمتنع في المعاني ^(١) المتعلقة بأغيارها ^(٢) ، كما قلناه في العلم : بأنه لا نأبى مع الله سبحانه ^(٣) أنه علم لا معلوم له . فإذا صحت هذه الجملة وجب الرجوع فيما يصح أن تتعلق الإرادة به ، وفي الوجه الذي يصح أن يراد عليه ، الى اختبار حال أنفسنا . وكذلك فيما يتعذر ، لأن المرید يعرف نفسه مريداً ضرورة ^(٤) ، وهو متمكن من أن يريد الأشياء . وقد قال شيخنا ^(٥) أبو على رحمه الله ^(٥) أن كل عاقل يعلم أنه لا يصح أن يريد أن لا يكون الشيء ، ولا الماضي والباقي ، اذا علمه كذلك ، لأنه اذا اعتبر حاله وجد ذلك مستمناً . وانما يريد ضد الشيء فيقال عند ذلك : انه اراد أن لا يكون ، ولذلك متى اراد من غيره أن لا يكفر ، وانما اراد الايمان منه ، ولا اعتبار بالاطلاق في هذا الباب . لأنه كما يقال : / اراد أن لا يكون ، يقال : قدر أن ^(٦) لا يفعل . ولم يوجب ذلك تعلق القدرة بأن لا يكون الشيء ، وانما أريد بذلك القدرة على ضده . فكذلك القول في الإرادة ، بل القول فيها أبين ، لأنها مما يجدها الانسان من نفسه ، فلا يمتنع أن نعرف حالها بالاختبار . والقدرة يجب أن ترجع في معرفة حكمها الى الدليل . ولولا أن ذلك على ما قلناه كان معنى الشيء لا يحيل كونه مريداً له .

(١) في المعاني : ساقطة من ط (٢) بأغيارها : بنبرها ط

(٣) سبحانه : ساقطة من ص (٤) ضرورة : ساقطة من ط

(٥، ٥) شيخنا . رحمه الله : ساقطة من ط (٦) قدر أن : قد اراد أن ط

وقد علمنا أن الواحد منا يريد الأكل ، فإذا تقضى استحاله أن يريد .
وليس هناك علة سوى خروجه عنده من أن يصح حدوثه . ألا ترى أنه
علمه بالأكل في (١) المستقبل ، إذا بقي ، أو وجد مثله بعد تقضى الأكل (٢) ،
يكون علماً بمضيته ، لما صح تعلقه بالشئ على سائر وجوهه . فقد صح
أن الإرادة لا تتعلق بالشئ الا على طريقة الحدوث .

قال رحمه الله (٣) : وإذا كان قول القائل : أحب أن لا يكفر زيد ،
ويسرني أن يكفر ، يراد به أحب ضد الكفر ، وأسر به ، وكذلك رضانا بأن
لا يكفر رضا بضده ، وترغيبنا إياه في أن لا يكفر ، وأمرنا إياه بذلك ،
ترغيب في الايمان ، وأمر به . فكذلك القول في ارادتنا أن لا يكفر ،
أنه يجب أن تكون ارادة للايمان .

قال رحمه الله (٤) : ولصحة ما ذكرناه يصح أن نعلم أن الله تعالى (٥)
لا يتحرك ولا يزول لأن العلم في هذا لا يتعلق بضد يحدث . ولا يجوز
أن يريد أنه لا يتحرك ولا يزول لما لم يكن هناك / ضد حادث يتعلق
الارادة به . وكذلك (٦) لا يصح أن يراد به موته وفناؤه ، تعالى الله عن
ذلك . ولا يجوز أن يريد أن يكون قديماً . وكل ذلك يبين أن الإرادة
انما تتعلق بالمراد على جهة الحدوث . ومما يدل على ذلك أنها لو تعلقت
بالشئ على غير هذا الوجه ، حتى تتعلق بأن لا يكون الشئ ، أو بالماضي
لجرت مجرى سائر ما يصح تعلقه بأن لا يكون الشئ . وكل شئ هذه

١٣٥ د

(١) في : ساقطة من ص (٢) بعد تقضى الأكل : ساقطة من ص

(٣) رحمه الله ساقطة من ط (٤) رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) تعالى : سبحانه ط (٦) وكذلك : ولذلك ط

حاله ، جاز تعلقه بالماضى ، كالاعتقاد والظن والتمنى . وفى استحالة تعلق الارادة بالماضى دلالة على أنها فى تعلقها مقصورة على طريقة واحدة ، اذ لو تعدت فى التعلق طريقة الحدوث ، لصح أن تعلق بالماضى . وفى بطلان ذلك دلالة على أنها كالقدرة والشهوة فى أنها تتعلق بما تتعلق به على طريقة واحدة . ولا يلزم على ذلك التمنى ، اذا أثبتناه معنى ، لأنه لما تمكّن بأن لا يكون ، يتعلق بالماضى كالاعتقاد . فلو تعلقت الارادة بأن لا يكون الشيء ^(١) لصح أن يتعلق بالماضى ، فكان كل شيء يتعلق بأن لا يكون الشيء ^(٢) يتعلق بالماضى ، وكل ما امتنع تعلقه بأحد الوجهين امتنع تعلقه بالآخر ، وصار هذا طريقا مستمرا . فاذا ثبت امتناع تعلق الارادة بما يتعلم مضيئه ، امتنع تعلقها بأن لا يكون الشيء . وقد ثبت ^(٣) فيها أنها تتعلق بالشيء على طريقة واحدة ، على ما بيناه .

وقد ذكرنا فى نقض « النلمع » أن كل شيء تجاوز فى التعلق طريقة واحدة ، لم يقف على حد كالاعتقادات . وكل ما تعلق بالشيء على طريقة واحدة فقط ، لم يتجاوز / كالقدرة . فاذا علمنا استحالة كون الارادة متعلقة بالاشياء على سائر وجوها ، بطل مساواتها للاعتقاد ^(٤) ، وثبت أنها مقصورة فى التعلق على طريقة واحدة . وبيننا أن تعلقها بوجود يحدث عليها ^(٥) الشيء ، لا تعترض هذه الطريقة ، لأنها لم تخرج من أن تكون متعلقة بما يتعلق به على طريقة واحدة ، لأن جميع ذلك يرجع الى الحدوث . لأنه انما يريد حدوثه أو حدوثه على وجه ، ولذلك لا يصح أن

(١-٢) لصح ٠٠٠٠ الشيء : سابقة من ص (٢) وقد ثبت : وثبت ط

(٢) للاعتقاد للاعتقادات ط (٤) عليها : عليه ط

يريد الباقي . وبينما أن التمني لا يلزم عليه ، لأن الأظھر فيه أنه ليس
بمعنى ، وإنما يوصف الحي منا بأنه يتمنى الشيء إذا اعتقد أنه ينتفع به ،
أو يدفع به ^(١) مضرة ، أو أنه قد كان كذلك ، فيورد القول الذي يسمى
تمنيا . فأمّا أن يكون ^(٢) معنى في القلب فبعيد . وقد دللنا على ذلك
بوجه آخر ، وهو أن الإرادة هي التي تصحح أمر الواحد منا غيره بالشيء ،
فكل ما صح أن يريده من غيره ، صح أن يأمر به ، وما استحال ذلك
فيه ، استحال أن يأمر به . فإذا ثبت أن أمر الواحد منا غيره بأن لا يكون
الشيء لا يصح ، فكذلك الإرادة ، ثم تعقبنا هذا الكلام فوجدناه غير
مستمر ، لأن من شرط حسن الأمر ، أن يكون المأمور مقدوراً ، والقدرة
لا تتعلق إلا باحداث الشيء . فلذلك لا يصح أن نأمر غيرنا ^(٣) بأن لا يفعل
الشيء . ومتى قلنا : انه كان يجب أن يصح أن نأمر غيرنا بأن لا يفعل ،
وان لم يحسن ذلك ، كان بأن يقول ان الإرادة تتعلق بالشيء أن
لا يكون ، أن يقول بصحة ذلك ، ويجعل الأمر تابعاً للإرادة . وله أن
يقول : ان ما يصح أن يؤمر به ، وما يمتنع ، يتبع ما يصح أن يراد
وما لا يصح ، فلا يجوز أن يستدل بالفرع المبنى على غيره على حكم
أصله . قالواجب أن يعلم حال أصله ثم يجعل الفرع تابعاً له في حكمه .
وله أن يقول : إذا كانت الإرادة لا تصح إلا مع الاعتقاد ، ثم لم يجب أن
تشيع شياع الاعتقاد ، فكذلك الأمر ، وان لم يصح إلا بالإرادة . فلا يجب
أن يشيع شياعها ، فلا يمتنع أن يريد ما لا يجوز أن يأمر به ، كما لا يمتنع

١٣٦ د

(١) به : ساقطة من ص (٢) يكون : لا يكون ط

(٣) أن نأمر غيرنا : من غيره أمره ط

أن يعتقد ما لا يجوز أن يريد . وما يبيّن ذلك أن القول بأنّ الشيء لا يكون يقتضى بقاء معدوماً على ما كان عليه ، ولو صحّ أن يريد ذلك ، لصحّ أن يريد من الجهاد أن لا يكون فاعلاً ، ومن التقديم تعالى فيما لم يزل أن لا يكون كان فاعلاً ، كما يصحّ أن يريد من القادر أن لا يفعل الشيء وفي استحالة ذلك دلالة على أنّ الإرادة انما تتعلق بما يتحدد من الأحكام .

فإن قيل : أليس يصح منكم إرادة ما يستحيل حدوثه إذا اعتقدتم جواز حدوثه ، وذلك يبطل جميع ما قدمتم ؟

قيل له : قد بينّا في صدر هذا ^(١) الباب أنّ الإرادة تتبع الاعتقاد في هذا الوجه ، وأنها لا تتعلق بذلك على الحقيقة ، وإن صحّ وجودها . وبينّا أنها تخالف القدرة في ذلك ، ^(٢) وبينّا العلة فيه ، فلا وجه لاعادته ^(٣) .

فإن قيل : أليس الخبر والذم يحتاجان في / كونهما كذلك الى إرادة ^(٤) ، ومع ذلك يتعلقان بالأشياء على غير وجه الحدوث ؟ أمّا دلكم ذلك على بطلان ما قلتم في الإرادة ؟

قيل له : إنّ الإرادة التي بها يكون الخبر خبراً ، تتعلق به لا بالخبر عنه ، فلذلك يصحّ أن نخبر عن التقديم ، وعن الماضي والباقي ؛ فكذلك الإرادة التي بها يصير الذم ذماً . فلهذا جوزنا استحقاق ^(٥) الذم على أن لم يفعل الواجب ، كما جوزناه ^(٥) على فعل القبيح . لأنّ الإرادة انما

(١) هذا : ساقطة من ص (٢-٢) وبينّا ... لاعادته : ساقطة من ط

(٢) إرادة : الإرادة ط (٤) استحقاق : أن يستحق ط

(٥) جوزناه : جوزنا ص

تتعلق بالذم الحادث . وانما يحسن الذم من حيث علم أنه لم يفعل
الواجب . فاذا صح أن يعلم كونه غير فاعل له ^(١) ، صح أن يذم على
كونه غير فاعل . فقد صح أن الإرادة انما تعلقت بالخبر والذم الحادثين ،
وأن ما قلته لا يقدح فيما ذكرناه .

فإن قيل : أليس تنفأة الأعراض قد يريدون تحرك الجسم ، وإن لم
يعتقدوا حدوث الحركة ، فهلا علم بذلك فساد ما قلتموه ؟
قيل له : انهم قد اعتقدوا حدوث ذلك على الجسلة ، أو اعتقدوا تجدد
حال الجسم ، فيصح أن يريدوا ذلك ، لأنه لا اعتبار باعتقاد المعاني
مفصلة في صحة الإرادة ، وانما يعتبر فيها بأن يعتقد المرید حدوث أمر لم
يكن ، كان ذلك معنى أو لم يرجع به الى معنى ، اعتقد ذلك فيه أم لا .
وإن كان متى اعتقد تجدد حال ، وعلم بالدليل أن ذلك في الحقيقة هو
حدوث معنى ، فالإرادة تتعلق به لا بغيره . ولذلك يصح من نفاة الأعراض
إرادة الأمور الحادثة . وكذلك من ^(٢) لا يخطر بباله إثبات الأعراض من
العامة وغيرهم .

فقد صح بهذه الجملة بطلان قول المجبرة / أن الإرادة تتعلق بأن
لا يكون الشيء ، كما تتعلق بكونه ، وتسويتهم بينها وبين العلم . وقولهم
أن ما علم ^(٣) الله سبحانه أن يكون ^(٤) يريد كونه ، وما علم أنه لا يكون
يريد أن لا يكون .

على أن شيوخنا قد ألزمهم على قولهم أن إرادة الشيء أن لا يكون،

(٢) ممن : من ط

(١) له : ساقطة من ط

(٢-٣) الله سبحانه أن يكون : كونه ص

هو ارادة" لكون ضده . بأنه يجب أن يكون مريدا للضدين اذا أراد أن لا يكون الضد الثالث لهما ، لأنه ليس بأن يكون ارادة لكون أحد ضديه أولى من الآخر . وهذا يوجب القول بوجوب ارادة الضدين ، مع علم المريد بتضادهما . وذلك لا يجوز فضلا عن أن يجب .

وأما تعلق الارادة بالشيء على وجه سوى وجه الحدوث ، فقد اختلف شيخانا رحمهما الله في ذلك ، فكان شيخنا ^(١) أبو هاشم يقول : ان الشيء لا يراد الا على وجه الحدوث ، ولا يجوز حدوثه الا على وجه واحد ، لأنه لو صح حدوثه على وجهين ، لصح أن يوجد في أحدهما ^(٢) ، ولا يوجد من الآخر ، فيكون معدوماً من أحد الوجهين كما كان معدوماً من كلا الوجهين قبل أن يحدث ؛ وهذا يوجب صحة كون الشيء موجوداً معدوماً ؛ وهذا محال .

قال : ولا يجب مثل ذلك في الوجوه التي لا تتناولها القدرة ، فلذلك يصح ^(٣) أن يحدث الشيء ويوجد ، ولا يحدث من حيث كان كوناً ، لأنه من حيث كان كوناً لا يحدث ، ولا تتناوله القدرة . وكان يقول : ان المريد اذا أراد أن يحدث الفعل طاعة لله عز وجل ^(٤) ، ويكره حدوثه طاعة لابلis ، فالارادة والكراهة لم يتعلقا / بالفعل ، وإنما تعلقت الكراهة بالمعنى الذى به يصير الفعل طاعة . وكان يقول : ان كونه الفعل حسناً من وجه ، وقبيحاً ^(٥) من وجه ، انما صح ^(٦) لأن الرجوع بذلك الى معان

١٣٧/هـ

(١) شيخنا : ساقطة من ط (٢) أحدهما : أحد الوجهين ط

(٣) يصح : صح ط (٤) عز وجل : ساقطة من ص

(٥) وقبيحا : قبيحا ط (٦) صح : يصح ط

تقارنه لا الى نفس الفعل ، ولذلك لم يجب اذا وقع على وجه يقبح عليه ، أن يكون موجوداً من هذا الوجه ، ومعدوماً من حيث لم يحصل على وجه يحسن عليه . وكان يفصل بين الإرادة والعلم من حيث صح^١ تعلق الاعتقاد بالشيء على كل وجه يكون عليه ، وامتنع تعلق الإرادة بالشيء الا على وجه الحدوث .

والذى يذهب اليه شيخنا^(١) أبو على رحمه الله^(٢) من أنه لا يمتنع أن يراد الشيء ويكره من وجهين **أَبْيَن** . وذلك أن الفعل قد يقع على وجه يقبح عليه ، وكان يجوز أن لا يقع على ذلك الوجه ، ولا يرجع في ذلك الى حدوثه فقط لصحة حدوثه ، ولا يكون قبيحاً ، ولا يرجع بذلك الى حدوثه ، وتناول الإرادة له ، لجواز حصول ذلك ، ولا يكون قبيحاً . فثبت أن الوجه الذى له يقبح وجه^٣ معقول سوى حدوثه ومقارنة الإرادة له^(٢) . وقد صح^٤ أن يريد حدوثه على وجه يقبح ، أو على وجه يحسن ويكرهه على الوجه الآخر . وثبت أيضاً^(٣) أن الخبر انما يكون خبراً عن زيد متى أريد احداثه خبراً عنه ، ولو أريد احداثه فقط لم يكن خبراً . فكذلك القول في الثواب والعقاب ، الى ما شاكله . فثبت أن الإرادة قد تتعلق بالشيء على وجه يتبع الحدوث / ، وانما لم يجب أن يكون معدوماً من حيث لم يحدث على أحد الوجهين ، لأن الوجه الذى له يقبح الفعل ليس بمنفصل عنه ، حتى يقال انه اذا لم يحصل عليه كان معدوماً ، وفارق ذلك ما تلزمه **المُجَبَّرَة** في قولهم أن^٥ المقدور الواحد^(١)

١٣٨ ر

(١١١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) له : ساقطة من ص

(٢) أيضاً : ساقطة من ط (٤) الواحد : ساقطة من ص

مقدور" لقادرين ؛ يبين ذلك أمثا لا نقول : ان الشيء كان معدوماً من حيث لم يكن قبيحا ، وانما ثبته معدوماً من حيث لم يكن موجوداً . لكن الوجه الذي يجوز أن تُراد عليه الأفعال أو تتركه ، هي الوجوه التي يصح أن تحصل عليها وأن لا تحصل . فأما الوجوه التي يجب كونه عليها ، فارادتها عليها ^(١) لا تصح . ولذلك أبطلنا قول المجبرة ، حيث قالت : انه تعالى يريد كون السواد سواداً ، وكون الجهل قبيحاً ، الى ما شاكلة . فقد صحّ بهذه الجملة ما أردنا كشفه في هذا الفصل .

(١) عليها : عليه من

فصل

في بيان ما يصح أن يراد وما لا يصح

وما يجب أن يراد وما لا يجب

اعلم أن الذي يصح أن يراد كل أمر علم صحة حدوثه ، ونعني ^(١) بذلك أن الحدوث غير مستحيل عليه . ولذلك يجوز أن يراد الشيء في حال حدوثه ، كما يجوز أن يراد قبله ، وما يعلم أنه لا يحدث لا محالة ، لأن كل ذلك قد اتفق في أنه من القليل الذي يصح الحدوث فيه ، وأنه مفارق لما يستحيل ذلك عليه . وقد يصح أن يراد / حدوث الشيء على وجوه يصح أن تحصل عليها ، ويصح أن لا تحصل ، نحو كون القول خبرا عن مخبر بعينه ، وكون الحركة حسنة أو قبيحة ، إلى ما شاكله . فأما ما نعلم استحالة حدوثه ، فارادته مستحيل ، وإرادة الشيء على وجه يستحيل أن يحصل عليه ، أو يجب أن يحصل عليه ، يستحيل أيضا .

١٣٨ / ٦

وقد قال شيخنا ^(٢) أبو هاشم : إن الإرادة التي بها يكون الخير خبرا ، هي إرادة لا مراد لها ، وصحح القول فيه . وقال في موضع آخر : إنها متعلقة به ، وهذا أولى ، لأن هذه الإرادة تؤثر في الخبر ، وينفصل بها مما ليس بخبر ، فلو لم تكن متعلقة به ، لم يصح هذا الوجه فيها . والصفات التي يجب كون الفعل عليها من حيث أريد على وجه آخر ، لا يصح أن يراد الفعل عليها . ولذلك قلنا : إن المريد إذا أراد كون القول

(١) ونعني : ط (٢) شيخنا : ساقطة من ط

خبراً عن زيد معين ، أنه لا يجوز أن يريد كونه صدقاً أو كذباً ، لأنه يجب
 فيه أحد الأمرين ^(١) من غير ارادة . فكما أنه لا يصح أن يريد سائر ما يجب
 كون الفعل عليه ، فكذلك لا يجوز أن يريد ما يجب كونه عليه إذا أريد
 على بعض الوجوه . فأمّا ما يعتقده المرید على الوجه الذى قلنا انه يجوز
 أن يراد أو يراد الفعل عليه ، وهو جاهل بذلك ، فكونه يصح ، ولا تكون
 الارادة ارادة له على ما قدمناه . فلذلك لم ندخله فى الكلام ، لأن غرضنا
 بيان ما يصح أن يراد ، وما لا يصح أن يراد ^(٢) . ولولا أن / الأمر على
 ما قلناه ، كان لا يمتنع أن يريد الواحد منا كون الجوهر جوهرًا ، وكون
 السواد ^(٣) سوادًا ؛ ولصح أن يريد الواحد منا ^(٤) أن لا يكون المحدث
 قديماً ، والقديم محدثاً ، وكل ذلك يؤذن بصحة ما قدمناه .
 وأمّا ما يجب أن يراد وما لا يجب ، فالأصل فيه أن وجوب ذلك
 لا يتعلق بالمراد ، وإنما يجب لشيء يرجع الى حال المرید . فما دعاه الداعى
 الى ايجاده مما نعلمه ، أو هو فى حكم العالم به ، فلا بد من أن يريد ،
 اذا كان مغلًى بينه وبين المراد والارادة ، ما خلا الارادة فانه يفعلها مع
 العلم بها ، ولا يجب أن يريد . ولذلك قلنا : ان التأخر لا يصح أن يريد
 ما يتولد عن نظره ، لأنه لا يعلمه ، ومتى علم بالسبب كون النظر مولداً
 على الجملة للاعتقاد أو العلم ، صح أن يريد . وإنما قلنا : ان العالم ^(٥)
 بالمراد يجب أن يريد ، لأنه انما يفعله وحاله هذه ، لأن الداعى يدعوه الى

(١) الأمرين : أمرين ط (٢) أن يراد : ساقطة من ص

(٣) وكون السواد : والسواد ص (٤) الواحد منا : ساقطة من ص

(٥) العالم : العلم ط

إيجاده . وما دعاه الى ذلك يدعوه الى ارادته كما أن ما ألجأ الى الفعل يلجئ الى ارادته ، وما ألجأ الى أن لا يفعل الشيء ، يلجئ الى أن لا يراد ، وما صرف عن الفعل يصرف الى ارادته . فصح أن الارادة والمراد كالشيء الواحد في هذا الوجه .

وقد قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(١) أن وجوب كون العالم مريدا لما يفعله من المراد ، أصل يعرف بالامتحان ، ولا يحتاج الى حمله على غيره ، كما أن تعذر الفعل على الممنوع أصل .

وقال : لو لم يجب أن يكون مريدا لما يفعله ، لم يجب أن يكون ممنوعا ^(٢) اذا / امتنع عليه الفعل ، لأنه انما يكون ممنوعا ^(٢) بأن يريد الفعل ، فلا يقع ، فلو كان يصح أن يعلم الشيء الذي يحاول فعله فلا يريد ، لم ننكر أن يكون ممنوعا بأن لا يكون أراد ذلك . وما يبين ذلك أنه لو صح أن يعلم ما يفعله ولا يريد ، لصح أن يكره ما يفعله ، ولصح أن يريد ضد ما يفعله . فلما امتنع أن يحاول فعل الشيء ^(٣) ، وهو كاره له ، أو يريد لخصه ، ثبت أنه يجب أن يكون مريدا له . وانما لم يجب أن يريد الارادة لمثل ما له ^(٤) أوجبت أن يريد المراد ، لأن الواحد منا كما يعلم من نفسه أنه يجب أن يريد المراد ، يعلم أنه لا يريد الارادة . ولو وجب أن يريد معها التخلية ، لأدى الى وجود ارادات لا نهاية لها . وانما فارق حالها حال المراد ، لأنها تشفع للمراد لا لأمر

١٣٩ ط /

(١، ١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢-٢) اذا امتنع ... ممنوعا : ساقطة من ط

(٣) الشيء : شيء ط (٤) له : ساقطة من ط

بخصها . فتعلقها بالمراد في أنه يصيرها ، حكمه كالمراد اذا تعلقت الارادة به . فكما لا يجب أن يريد المراد بارادتين لأن الواحدة قد أغنت عن الثانية ، فكذلك تعلق الارادة بالمراد قد أغنى عن كونها مراده . هذا اذا كانت الارادة قصداً الى الفعل ^(١) واختياراً له .

فأما الارادة من الغير ، فقد يجب أن تراد ، اذا أراد منه الفعل الذي لا يصح أن يحصل الا بارادة ، كالخير وغيره . وقد يريد من نفسه الفعل الذي لا يصح في المستقبل الا بارادة ، فيكون مريدا لارادته لا محالة .

فأمّا الارادة في الحال ، فلا معنى لارادتها ، فلذلك لا يجب أن يريد ، وان كان يصح أن يريد لما لم تفيض ، وتصير بحيث / ١٤٤٠
لا يفصل بينها ^(٢) وبين غيرها ^(٣) . فتى حصلت ^(٤) كذلك ، لم يصح أن يريد ، كما لا يريد ما يسهو عنه

وقد ذكر شيخنا ^(٥) أبو علي رحمه الله ^(٥) في الأسماء والصفات ^(٦) أن الارادة لا يصح أن تراد ، وهذا بعيد ، لأنها اذا كانت كالمراد في أنه يعلم صحة حدوثها ، فيجب أن تكون كهو في أنها يصح أن تراد . ولا فصل بين من قال انها لا يصح أن تراد ، والحال هذه ، وبين من قال انها لا تصح أن تعلم ، أو تمتنع ، أو أن أفعال القلوب لا يصح أن تراد ، وانما يصح أن تراد أفعال الجوارح .

وبعد ، فإن الواحد منا يصح أن يريد من غيره الارادة متى أراد منه

(١) الى الفعل : للفعل ط (٢) بينها : بينه ص

(٣) غيرها : غيره ص (٤) حصلت : حصل ص (٥) شيخنا ،

رحمه الله : ساقطة من ط (٦) في الأسماء والصفات : ساقطة من ط

الخبر ، كما يصح أن يريد من غيره المراد ، فيجب مثل ذلك في .
 (١) ولا يصح أن يريد من غيره المراد ، فيجب مثل ذلك في نفسه (١) . و
 يصح أن يريد من غيره أن يطيع الله بالصلاة (٢) أو يخبر أو يعتقد (٣) أو يذم
 أو يمدح ، إلا ويريد منه الإرادة التي بها يصير الفعل كذلك . وكذلك
 إذا أراد من نفسه ذلك وعزم عليه . فقد ثبت أن الإرادة كالمراد في صحة
 ارادتها ، وإن فارقته في وجوب ارادتها ، على ما قدمنا القول فيه .

وما قلناه من (٤) أنه يجب أن يراد من الفعل الذي يحاوله ، مع علمه
 به (٥) ، يجب ما قلناه فيه ، سواء كان مريدا له من قبل أو كارها ، لأن
 ما تقدم من الإرادة لا يخرجها الآن من أن يكون مؤثرا له على ضده ،
 والداعي قد دعاه إلى إيجاده فلا بد من أن يريد . وكما يجب أن / يريد
 والحال هذه إذا لم تتقدم منه ارادته ، أو إرادة ضده ، أو كراهته ، فكذلك
 إذا تقدم ذلك ، لأن حكمه في الحالين في الوجه الذي ذكرناه لا يختلف .
 وقد قال شيخنا (٦) أبو هاشم رحمه الله (٦) : أن الإرادة إذا ثبت أنها
 لا توجب المراد ، ولو كان العزم على الحركة يصبح كونه فاعلا للسكون
 من غير أن يريد مع علمه به ، لجاز أن يفعله ، وإن لم يتقدم منه العزم
 على الحركة ، من غير أن يريد . وتجوز ذلك يقتضى تجويز فعل ما يعلمه
 من غير إرادة ، وهذا باطل .

(١-١) ولا يصح . . . نفسه : ساقطة من ط

(٢) بالصلاة : بالصلوات ط

(٣) يعتقد : يبعد ص

(٤) قلناه من : قلنا ص

(٥) به : بأنه ص (٦، ٦) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

وقال رحمه الله ^(١) : لو كان ارادة الضد المتقدمة ^(٢) يخرج من أن يريد في الحال ذلك ^(٣) ، لوجب اذا عزم على أن يخبر بقوله « زيد منطلق لهذا » عن زيد بن عمرو ، أن يستحيل أن يخبر بذلك عن زيد بن خالد في هذا ، لأن الارادة المتقدمة قد أوجبت أن لا يصح أن يريد على غير ذلك الوجه . وفي بطلان ذلك ، علمنا ^(٤) أنه لو رام أن يخبر بذلك عن أي زيد أراد يصح منه ، دلالة على أن حال العالم لا تتغير في وجوب كونه مريدا لما يفعله بتقديم ارادة ضده . ومما يبين ذلك أن الكراهة في أنها تقتضي الصرف عن الفعل أقوى من غيرها . وقد علمنا أنه لو كره أن يخبر غدا عن زيد بن خالد ، لم يخرج ذلك من صحة الاخبار عنه في غد ، وصحة ارادته ، ووجوب ذلك . فكذلك اذا تقدم منه العزم على أن يخبر عن زيد بن عمرو ، دون زيد بن خالد . وكل ذلك يبين صحة ما ذكرناه من وجوب كونه مريدا لما يفعله ، اذا كان عالما به / على كل حال . وهذا / ١٤١
يبين صحة ما نقوله من أن العزم لا يجوز على الله ، وسنبين من بعد القول فيه .

(١) رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) المتقدمة : المتقدم من

(٣) ذلك : ساقطة من ط

(٤) علمنا : وعلمنا ط

فصل

في أن الإرادة لا توجب الفعل

الذي يدل على أنها لا توجب الفعل ، أنها لو أوجبت ، لأوجبت كل ما تعلقت به ، لأنها ليست بأن توجب بعض ما تعلقت به أولى من بعض ، لتعلقها بالكل على طريقة واحدة . وهذه القضية واجبة في الأسباب ، لأنها اذا تعلقت بأشياء في الوجه الذي تولده على أمر واحد ، لم تكن بأن توجب بعضه أولى من بعض ، على ما نقوله في الاعتماد ، وغيره من الأسباب . فاذا صح ذلك ، فيجب لو كانت موجبة أن توجب فعل غير المرید ^(١) ، كما توجب فعله ، لأنها متعلقة بغير فعله على الحد الذي تتعلق بفعله . وفي استحالة كونها موجبة لفعل الغير ، دلالة على أنها لا توجب شيئا من الأفعال البتة .

وليس لأحد أن يقول : انها انما لا توجب فعل غير المرید ^(٢) لأنه غير قادر عليه ، وصار ذلك أكد من حصول المنع من توليدها . فاذا صح أن لا تولد مع المنع ، فبأن يصح أن لا تولد ما لا يقدر المرید عليه أولى . وذلك أنها لو كانت توجب المراد ، لوجب أن لا تتعلق الا بما يقدر القادر على ايجاده ، فكان يجب أن يقدر على فعل غيره ، كما يقدر على فعل نفسه . وهذا أحد ما نعتد عليه ، لأن من حق القدرة على السبب أن تكون قدرة على / المسبب ، فلا يجوز أن يقدر على مثل ما يقع من غيره ،

٤١ ظ /

(١) المرید : المراد ص (٢) غير المرید : المرید ط

ويكون موجبا للفعل ؛ الا اذا وقع منه ، أو حَبَّ ذلك . فما استحال ذلك
ليه يجب أن لا يكون سببا أصلا . وهذا الذي ذكرناه أحد ما يَنْطَلِ
لؤلهم ، لأنَّ الارادة لو أوجبت ، وقد علمنا أن ارادتي المريدين تتعلقان
بالمراد الواحد ، فكان يجب أن يتولد عنهما مسبب واحد ، فيؤدى ذلك الى
مقدور من قادرين ، ومسبب واحد عن سبيين ^(١) وهذا مما قد ثبت
بالدليل بطلانه ^(٢) .

فان قال : في الدليل الأول ان الارادة انما توجب المراد بشرط كونه
مقدورا له ، كما قلتم ان الوها يوجب الألم بشرط بطلان الصحة ، والاعتماد
يوجب الصوت بشرط المصاكة ، وذلك لا يمتنع عندكم في الأسباب ،
ولذلك لا يوجب فعل الغير .

قيل له : انَّ الأصل في السبب أنه يوجب المسبب اذا كان المحل محتملا
له ، وانما نعدل عن ذلك بدلالة . كما أنَّ ما قدر القادر عليه يصح أن
يعمله الا أن يمتنع منه مانع . فاذا صحَّ ذلك لم يمكن أن يقال ان من شرط
ايجاب الارادة للمراد أن يكون مقدورا له ، الا بأن يدل الدليل على ذلك
من حاله ، كما دل الدليل عندنا على أن الوها يولد الألم بشرط انتفاء
الصحة .

وبعد ، فقد بينا من قبل أن مثل السبب ^(٣) لا يجوز أن يقدر عليه
الا ويولد ، وما منع ^(٤) من القدرة على المسبب على كل وجه يمنع من
القدرة على السبب ، وذلك يسقط ما قاله . وانما صحَّ أن يجعل غير السبب

(١-٢) وهذا بطلانه وهذا باطل ط

(٣) السبب : المسبب ط (٤) وما يمنع : ما يمنع ط

/ ١٤٢

شرطاً ، اذا لم يوجب كون القادر / على السبب غير قادر على المسبب ، فقاماً
اذا أوجب ذلك ، فجمله شرطاً في التوليد ، لا يصح ، كما لا يصح أن
يجعل الشرط في صحة الفعل من جهة القادر ما ينقض كونه قادراً .

وليس لأحد أن يقول : انّ كون المراد غير مقدور له ، يجرى مجرى
المنع من توليد الارادة . وذلك لأنّ المنع هو الذي يجوز ارتفاعه ، ويحصل
السبب مولداً . وذلك لا يصح في مقدور الغير .

وليس لأحد أن يقول : انّ الارادة انما لا توجب فعل الغير ، لأن
ما يتعلق بفعل الغير لا يكون ارادة في الحقيقة ، وانما يكون شهوة
أو تمنيا . وذلك أثباتاً قد بينّا أن حال المريد لا تتغير بكون المراد مقدوراً
له ، أو مقدوراً لغيره . كما أن حال العالم لا تتغير بكون المعلوم مقدوراً
له ، أو مقدوراً لغيره . وانما نقول في الارادة انها تؤثر في فعله ، ولا تؤثر
في فعل غيره ، لأنّ تأثيرها فيه يتبع حدوثه من جهته ، فما لا يصح ذلك
فيه ، لا يؤثر فيه ، كما لا يؤثر في فعله اذا كانت ^(١) عزمياً . واذا صحّ أن
ما يتعلق بفعل غيره يكون ارادة في الحقيقة ، فقد سقط ما سأل عنه .

فان قيل : اذا صحّ عندكم مفارقة ما يريدونه من مقدوركم لمقدور
غيركم ، في وجوب وجوده بحسب قصدكم ، وان كان تعلق الارادة بهما
على حد واحد ، فهلا صحّ لنا التفرقة بينهما في ايجابهما للمراد ؟

قيل له : انما وجب ذلك لأنّ ما دعاه الى فعله يدعوه الى ارادته ،
ولدواعيه تأثير في / مقدوره ، ولا تأثير له في مقدور غيره . وفي هذا
استقاط ما سأل عنه .

/ ١٤٢

(١) كانت : كان ص

ومما يدل على أنها لا توجب المراد، أنها لو أوجبت ، زوجت فعل الجوارح ، وإن لم يكن في الجارحة قدرة عليه . وفي بطلان ذلك دلالة على أن ما يقع من الفعل بالجارحة لا يتولد عن الإرادة . على أنه لو كان في الجارحة قدرة "لأدى إلى أن يحصل المراد بتلك القدرة ، وبالقدرة التي فعلت بها الإرادة ، لأن قدرة السبب هي قدرة المسبب ، وهذا يوجب وقوع مقدور واحد بقدرتين .

وبعد ، فلو أوجبت المراد ^(١) ، لأدى إلى أن توجه من غير أن يماس محلها محل المراد ، أو يماس ما ماسه . وهذا لا يصح في الأسباب التي تعدى بها الفعل عن المحل ، لأنها قد اختبرنا الأسباب مع اختلافها ، فوجدناها متفقة في هذه القضية ، كما وجدنا القدر متفقة المقدور ، وإن اختلفت في جنسها . ^(٢) ولا فصل بين من أجاز ذلك في المراد إذا كان من فعل الجوارح ، وبين من أجاز إذا كان تحريكاً لجسم بالبعد منه . وهذا ظاهر الفساد ^(٣) .

واعلم أنه إنما أشكل على من قال : إن الإرادة موجبة ، من حيث رأى ^(٤) القادر المخلّي بينه وبين الفعل ، لا يريد الفعل إلا ويوجد لا محالة؛ لظن أنها موجبة . وليس هذا بأن يقتضى كون الإرادة موجبة للمراد ، بأولى من أن يقتضى كون المراد موجبا للإرادة ، / لأن كل واحد منهما لا يوجد إلا مع صاحبه . وقد توجد الإرادة وتمنع من المراد ، وقد يوجد المراد ويمنع من الإرادة . فلا فصل بينهما على وجه . بل لو قيل : إن

(١) أوجبت المراد : أوجبت ط

(٢-٣) ولا فصل . الفساد . ساقطة من ط (٣) رأى : يرى ط

المراد يوجب الارادة ، كان أقرب ، لأنّ الارادة تابعة له فيما له يفعل أو يترك .

على أن الارادة والمراد جميعا ، اذا كانا يتبعان الداعى ، وبحسبه يوجدان ، فلو كان هناك ايجاب ، لكان الداعى بأن يكون موجبا لهما (١) أو للمراد أولى . فلما بطل ذلك ، لأنّ الداعى قد يكون من فعل غيره ، نحو العلوم الضرورية بما له يفعل الفعل من متفعة ودفع مضرة ، كما قد يكون من فعله ، فالفعل لا يجوز أن يكون الا من مقدوره ، دلالة على فساد هذا القول .

(١) لهما : لها ط

فصل

في أن الإرادة قد تتقدم المراد وقد تقارنه

الما قلنا : انها قد تقارن المراد ، لأن ما له يفعل المراد ، له يفعل الإرادة . ولذلك ما ألجأ الى المراد ، ألجأ الى الإرادة ، وما صرف عن المراد صرف عنها . فاذا صح ذلك فيجب أن تكون الحال التي فعل لها ^(١) المراد لموها تفعل الإرادة .

وليس لأحد أن يقول : اذا استحال كون الفعل في حال وجوده مقدوراً ، لقولوا انه يستحيل في حال وجوده كوده كونه مراداً ، لأن القدرة من حقها أن يخرج بها الفعل من المدم الى الوجود . وليس كذلك حال الإرادة ، لأن الفعل يقع بها على وجه كان / يصح أن يقع ^(٢) على خلافه ، ليجب كونها مصاحبة له ليصير بها على أحد الوجهين دون الآخر . ومما يدل على ذلك : أن القادر في حال الفعل يصح أن يفعله ويفعل ضده ، للقدرة المتقدمة . ولذلك يؤمر في الثاني بالايان وينهى عن الكفر ، ولا يصح أن يؤثر فعل الايمان على الكفر ، على الوجه الذي وجب عليه ، الا بأن يريده في الحال ، لأن ما يتقدم من الإرادة لا يصح أن يؤثر بها أحد التعليلين على ضده ، لأنها لا تخرجه من كونه قادراً على غير مرادها ، كما لو لم تتقدم . فثبت أنها تجامع المراد . وقد بينا من قبل أن تقدم ارادة المراد ، أو ارادة ضده ، أو الكراهة ، لا تخرجه من أن يصح أن

(٢) يقع : يفعل من

(١) فعل لها : يفعل فيها ط

يريد الفعل في الحال . وبينما أنه يجب أن يريده ، اذا كان عالماً بالفعل ،
مخلى بينه وبينه ؛ ^(١) وبينما مفارقة الارادة للمراد في هذا الوجه وان
ساوته في أن ارادتها تصح ، فلا معنى لاعادته ^(٢) .

فأما جواز تقدم الارادة للمراد فواضح ، لأن الواحد منا يعلم من
نفسه أنه يريد الفعل في المستقبل ويعزم على ذلك ^(٣) ، ويريد السبب أيضا
في حال السبب ، ويريد جملة الحروف في حال وجود الحرف الأول ، ويعزم
على اذا ما يلزمه في المستقبل . وانما أشكل الحال في مقارنتها للمراد ،
لأن ذلك مما يصعب ضبطه ، ولأن في الأغلب / لا بد من أن يريد الواحد
منا فعله ، قبل حاله ^(٤) ، والا فالحال فيها جميعا ظاهر . وما يعلمه من
أن الخبر انما يكون خبراً بالارادة ، يقتضى جواز مقارنة الارادة للمراد ،
لأن ما يتقدم من الارادة ، لا يصير به الخبر خبراً ، وانما يؤثر في كونه
كذلك ما يصاحب أول حرف منه . وسنبيّن صحة ذلك من بعد .
^(٥) فقد ثبت بهذه الجملة أن الارادة قد تتقدم المراد وقد تقارنه ^(٦) .

/ ١٤٤

(١-١) وبينما مفارقة ٠٠٠ لاعادته : وما يتصل به فلا وجه لاعادته ط

(٢) على ذلك : عليه ط

(٣) قبل حاله : ساقطة من ط

(٤-٥) فقد ٠٠٠ تقارنه : ان شاء الله ط

فصل

في بيان ما يؤثر من الارادات وما لا يؤثر

وما تؤثر فيه الارادة من الأفعال وما لا تؤثر

اعلم أن الارادة اذا كانت متعلقة بفعل غير المرید ، فانها لا تؤثر فيه ، ولذلك لا يكون القول الموجود من زيد خبراً ، لأن عمرأ أراد الاخبار به . يبين ذلك أن حال زيد لو أثر في فعل عمرو لصح أن يتأثر كونه عالماً وقادراً في فعل غيره . فاذا استحال ذلك فيه استحال في كونه مریداً .

وقد قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) في « العسكرية » ، فيما اطن ، ان المخبر لا يمتنع أن يكون مخبراً بأن يقصد الى الخبر ، وان كان الخبر من فعل غيره ، حتى قال : لو اضطره الله تعالى ^(٣) الى الكذب لكان زيد هو الكاذب ، ولم يقطع به .

وقال في جواب ^(٤) مسائل ابن الفضل ^(٥) : ان المخاطب انما كان

مخاطباً لانه قصد بالكلام غيره ، فمتى كان كذلك ، كان مخاطباً / وان كان الكلام من فعل غيره .

وقال في البغداديات : ان المخبر هو من فعل المعنى الذي يسمى خبراً ، واراد كونه خبراً . وهذا أولى ، لما قدمناه من أن ارادة زيد اذا لم تؤثر

(١، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) الله تعالى : ساقطة من ص (٢) جواب : جوابات ط

(٤) ابن الفضل : ساقطة من ط

في قول عمرو ، فكذلك ارادته لا تؤثر فيما يفعله القديم تعالى من الخير في لسانه .

وقد بينا في صدر هذا الكتاب ^(١) أن القادر اذا قدر على جعل الشيء على صفة من الصفات ، فالواجب أن يختص بالقدرة على ايجاده . وهذا يبين أن الجاعل القول خيرا ، يجب أن يكون هو الموجد له ، وأن ارادته لا تؤثر في فعل غيره . فأمّا كونه مريدا ، فقد يؤثر في فعله ، وان كانت الارادة من فعل غيره فيه ، كما يؤثر اذا كانت من فعله ، لأن المعتبر هو كونه مريدا ، كما أن كونه عالما بالفعل يؤثر فيه ، كان العلم من فعله أو فعل غيره .

وكذلك القول في الارادة اذا تقدمت المراد ، وسببه أنها لا تؤثر فيه البتة ، لأنها لو أثرت فيه ، والحال هذه ، لما صح أن يريد أن يخبر عن زيد بن عبد الله في الوقت الثالث ، الا ويجب أن يكون ما يوجد في تلك الحال خيرا عنه ، ولو اجتهد في خلافه . وفي علمنا أنه قد يكون خيرا عن غيره اذا قصده في تلك الحال ، دلالة على أن الارادة المتقدمة لا تؤثر البتة . ^(٢) وقد دللنا على صحة هذا الوجه خاصة من قبل ، وبيننا أن الارادة المتقدمة وجودها كعدمها ، في أن ما تبدئه من الفعل انما تؤثر فيه / الارادة المقارنة له ، فلا وجه لاعادته ^(٣) .

١٤٥ و /

فأما ما يعتقده المريد ، فالارادة لا تؤثر فيه ^(٣) ، اذا كان المعتقد بخلافه ، لأنها انما تؤثر فيما يحدث من جهته ، فما لم يكن كذلك .

(١) في صدر هذا الكتاب : ساقطة من ط

(٢) وقد دللنا ٠٠٠ لاعادته : ساقطة من ط (٣) فيه : عنه ط

واعتقده بهذه الصفة ، لا يجوز أن تؤثر فيه . فإذا ثبتت هذه الجملة ، فيجب أن يكون إنما تؤثر في الفعل ، إذا كانت مقارنة له .

ثم يجب أن ننظر ، فإن كان الفعل جملة تختص بحكم واحد يصير فيه بمنزلة الشيء الواحد ، فالارادة اذا قارنت أوله صارت كأنها مقارنة لجميعه ، في أنها تؤثر فيه . وذلك كمقارنة الارادة لأول حرف الخبر والأمر ، ولأول جزء من الصلاة ؛ وإن كان الفعل جزءاً واحداً ، فيجب كون الارادة مجامعة (١) له .

فاما ارادة المسبب اذا قارنت السبب ، فلا يعد أن تؤثر في المسبب (٢) ، سيما اذا صعب ضبط ما بين السبب والمسبب . فمتى كان الحال هذه جاز أن تكون مؤثرة كما نقوله في سبب الكلام والكلام . وانما قلنا أنها تؤثر في الفعل ، متى قارنته ، لأنه الفعل يقع بها على وجه كان يجوز أن يقع على خلافه فيجب أن يؤثر فيه اذا وجدت في حالة لتخصمه بأحد الوجهين دون الآخر ، كما أنها توجب كون المرید مريداً في (*) حال وجودها ، لتخصمه بكونه مريداً . وكما أن ما أوجب كون القبيح قبيحاً يجب حصوله في (*) حال حدوثه ، وتفارق الارادة في هذا الباب (٣) القدرة ، لأنها تخرج الفعل من العدم الى الوجود ، فمتى وجد استغنى عنها / ، والارادة تقتضي حدوثه على وجه دون آخر ، فيجب كونها مضافة له . وسنفصل بينهما من بعد ، ونشرح القول فيه . وما ذكرناه الآن كاف في هذا الموضع (٤) .

(١) مجامعة : مقارنة ط (٢) في المسبب : في السبب في المسبب ط

(٥-٥) حال وجودها حصوله في : ساقطة من ط

(٣) في هذا الباب : ساقطة من ط (٤) الموضع : الباب ط

فصل

في بيان الوجوه التي تحصل عليها الأفعال

بالارادة وما يحصل من غير ارادة وما يتصل بذلك

اعلم ان الأفعال كلها سواء في أن الإرادة لا تؤثر في (١) وجودها ،
وانما تؤثر فيما تؤثر فيه في بعض أحكامها ، ولا تؤثر في كونها قيحة
أو حسنة (٢) . وانما يصير الفعل واقعا بها على وجه مخصوص . ثم نعتبر
ذلك الوجه ، (٣) فربما اقتضى حسنة (٤) ، وربما اقتضى قبحه ، وربما اقتضى
مع وصف له آخر قبحه أو حسنة .

والأفعال على ضربين : أحدهما لا تؤثر الإرادة فيه البتة ، وإن صح
تعلقها به ، كصفة تعلقها بما تؤثر فيه ، وهذا كنفس الإرادة والعلم
والجهل ، ورد الوديعه ، والنفع المحض . ولذلك قال شيخنا (٥) أبو هاشم
رحمه الله (٦) إن هذه الأفعال لا تتغير في القبح أو الحسن بالارادة البتة ،
وإن كان شيخنا (٧) أبو علي خالفه (٨) في بعض ذلك ، على ما نبينه في غير
هذا الموضع . والثاني تؤثر فيه الإرادة ، وذلك نحو السجود أنه يصير
عبادة لله (٩) بالارادة . وكذلك قضاء الدين . وكذلك القول في الأخبار

(١) في : فيها في ط (٢) أو حسنة : وحسنة ط

(٣-٢) فربما اقتضى حسنة : ساقطة من ط

(٤،٤،٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) خالفه : يخالفه ط

(٦) الله : ساقطة من ط

والأوامر والشرعيات ، وما تؤثر فيه لا بد من أن يكون على صفة
مخصوصة ، حتى يصح أن / يكون لهم فيه تأثير ، لأنها انما تؤثر في
الخبر والأمر ، اذا كان ^(١) لهما صيغة ، وفي الثواب والعقاب اذا صار لهما
صفة . ثم ينقسم ذلك على ضربين ، بعد اتفاقهما في أن " بالارادة يصيران
على حال ، أحدهما يحصل بها على تلك الحال ^(٢) اذا حصل الفعل على صفة
كالخبر والأمر ، والآخر يحصل بها على تلك الحال اذا كان المفعول به على
صفة من ^(٣) وهو على صفة ، وهذا كنحو الثواب والعقاب في الذم والمدح
والتعظيم والألطف ^(٤) ، لأن المفعول به يجب كونه مستحقا ، كما أن
المفعول يجب كونه لذة حتى يصير ثوابا بالقصد .

وينقسم ما تؤثر فيه الارادة فيه على قسمين آخرين : أحدهما تؤثر
الارادة المتعلقة به فيه ، فيصير بها على صفة كالخبر والثواب والعقاب ،
والآخر تؤثر فيه الارادة المتعلقة بغيره ، فيصير بها على حالة مخصوصة ،
وذلك كالأمر الذي انما يصير أمرا بارادة المأمور به .

وتنقسم ما تؤثر الارادة فيه الى قسمين آخرين : أحدهما يصير بها
على حال لا يتبدل مع كونه عليها من أن يكون حسنا أو قبيحا ، كالعقاب
والثواب والمصلحة والمفسدة ؛ والثاني يصير بالارادة على حال ، ثم يعتبر
بعد ذلك ، فيجوز أن يكون قبيحا تارة ، وحسنا أخرى ، وان كان تعلقت
الارادة به تعلقا واحدا . وهذا كالخبر والأمر ، لأن " بالارادة يصير خبرا

(١) كان : صار ط

(٢) الحال : ساقطة من ط

(٣) ما : ساقطة من ص

(٤) والألطف : والأوصاف ط

وأمرأ ، ثم ان كان كذبا كان قبيحا ، وان كان صدقا وعثرى من وجوه القُبْح^(١) كان حسنا .

١٤٦ ط /

وكل فعل صار بالارادة على حال مخصوصة ، فتلك / الارادة التي صار بها على تلك الحال ، لا تتعلق بأن تكون على تلك الحال . وانما تتعلق به على وجه آخر ، فتصير على تلك الحال . ألا ترى أن الارادة التي بها يصير الخبر خبرا هي ارادة الاخبار به عما هو خَبَرٌ عنه ، لا^(٢) أنه يريد أن يكون خبرا . وكذلك يريد بالعقاب احدائه على الوجه الذي استحق عليه المعاقب ، لا أنه يريد أن يكون عقابا . ويريد احداث المأمور به من المأمور فيكون أمرأ ، لا أنه يريد أن يصير أمرأ . وقد دللنا من قبل ، على أن الخبر انما يصير خبرا بالارادة . والقول في الأمر في أنه انما^(٣) يصير أمرأ بارادة المأمور به ، كالتقول في الخبر ، وان كان لا بد من أن يريد أن يخاطب به المأمور .

فان قيل : أفقولون ان الفعل الذي يصير بالارادة على حال هو جزء واحد تجامعه الارادة ، أو أجزاء كثيرة يتجامع كل جزء منها ارادة واحدة^(٤) ، أو تجامع جميعها ارادة واحدة ؟ وان جامع جميعها ارادة واحدة ، فهل يوجد مع الجزء الأول والأوسط والآخر ، أو يجوز أن يتقدم الجملة بوقت أو بأوقات^(٥) ؟

قيل له : ان الجزء الواحد قد يصير بالارادة على حاله ، كتحو ضر^(٦)

(١) القُبْح القبيح ص (٢) لا : الا ص

(٣) انما : ساقطة من ط (٤) واحدة : ساقطة من ط

(٥) بأوقات : اوقات ص (٦) كتحو ضرر : كضرب ط

واحد يفعله الله تعالى بالمستحق عقوبة". وكذلك القول في المصلحة والثواب. وقد تصير الجملة بها على حال، كنحو الخبر والأمر. فما كان جزءاً واحداً، فالارادة تقارنه، ولا اشكال فيه.

فأما (١) الجملة، فالارادة لا يجوز أن / تتقدمها، لأن ما تقدم من الارادات لا يصير جهةً للفعل، على ما قدمناه. ولا يجوز أن تتأخر عنها لهذه العلة؛ فلم يبق الا أنها (٢) توجد مع أول جزء منها، لأنه لا يجوز أن توجد بعده، لأنها لا تحصل متعلقة بما تقدم. ولا يجوز أن تصير خبراً بارادة لم تتناول جميعه، ولا يصح أن تكون متاولة لكله، الا بأن توجد مع أول جزء منه.

فإن قيل: أفقولون ان في الأفعال ما يحصل على وجه مخصوص بارادتين وأكثر، أو تقولون في جميعه انه يحصل كذلك بارادة واحدة؟ قيل له: ان شيخنا (٣) أباً على رحمه الله (٤) كان يقول في الخبر، انه يصير خبراً بارادتين، وفي الأمر انه يصير كذلك سلب ارادات. وشيخنا (٥) أبو هاشم رحمه الله (٦) يقول: ان الخبر يصير خبراً بارادة حدائه خبراً عما هو خبر عنه. ويقول: ان هذه الارادة تغنى عن ارادة احداثه.

ويقول في الأمر انه يصير أمراً بارادتين، احدهما (٧) ارادة المأمور به، والثالية (٨) ارادة احداثه أمراً لمن هو أمر له، ولا يحتاج الى ارادة احداثه. وعلى كلا القولين، لا يحصل الفعل واقعاً على وجه الا بارادة واحدة، لأن

(١) فاما: وأما ط (٢) أنها: أنه ص

(٣، ٢، ١، ٢، ٣) شيخنا، رحمه الله: ساقطة من ط

(٤) احدهما: احدهما ص، ط (٥) والثاني: والثاني ص

ارادة^(١) احداث الخير كإرادة^(٢) احداث سائر الافعال في أنها لا تؤثر في كونه خيراً ؛ فاذن الذي يؤثر فيه الإرادة الثابتة ، على كلا القولين .

وأما إرادة المأمور به ، فانما تؤثر في كونه أمراً بالفعل ؛ وإرادة / ١٤٧

احداثه أمراً لمن هو أمر له ، تؤثر في كونه أمراً له بذلك الفعل دون غيره . فكل واحدة منهما أثرت في غير الوجه الذي أثرت الأخرى فيه .

وقد قال شيخنا^(٣) أبو هاشم رحمه الله^(٤) في بعض المواضع : إنَّ الخبر إذا كان خيراً عن جماعة انما^(٥) يكون خيراً عنهم بإرادات بحسب عددهم^(٦) . وعلى هذا القول يجعل لكل إرادة تأثيراً في كونه خيراً عن واحد منهم ، ويجعل الخبر واقعاً على وجوه بعدد الإرادات . والكلام مستمر على ما أصْلَنْتَاهُ . وإنَّ كان الصحيح ما ذكره في موضع آخر ، من أنَّ الخبر يصير خيراً عنهم بإرادة واحدة ، وذلك لأنها تقع على وجب يكون خيراً عن جماعتهم . فيجب أنَّ تؤثر الإرادة الواحدة فيه . ولولا أن ذلك كذلك ، لما صحَّ منه تعالى أنَّ يخبر عما لا نهاية له مفصلاً ، لاستحالة وجود إرادات لا نهاية لها . وانما كان يجب طلب إرادات بعدد مَنْ أخبر عنهم ، لو كانت الإرادة تتعلق بهم . فأما إذا كانت تتعلق بنفس الخبر فإرادة واحدة تميز من غيره من الأخبار ، فلا وجه لطلب غيرها .

وقد بيَّنا من قبل أنَّ الإرادة التي بها يصير الخبر خيراً تتعلق به

(١-١) احداث الخير كإرادة : ساقطة من ط

(٢-٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) انما : ساقطة من ط

(٤) بحسب عددهم : بحسبهم في العدة ط

لا بالمخير عنه ، ولذلك يصح أن نخبر عما يستحيل أن يراد ، ويفارق الأمر في ذلك ، فلا وجه لاعادته .

وأما الثواب فلا بد من أن يراد به التعظيم والتبجيل ليكون ثواباً / ، ١٤٨ /
لأنه بذلك ينفصل من التفضّل وغيره ، فلا بد من أن يراد احداً على الوجه الذي استحق عليه النفع عن المستحق ، ولا يكون تفضّلاً . فكل واحد من هاتين الإرادتين تؤثر في غير ما تؤثر فيه الأخرى ؛ وكذلك القول في العقاب . ولولا أن ذلك كذلك ، لوجب إذا فعّل تعالى بمن لا يستحق ^(١) من الثواب أو العقاب ما به جزء ^(٢) ألف جزء أن لا يكون بمضه بأن يكون عن المستحق أولى من بعض . فصح أنه لا بد من أن يريد احداً على جهة الاستحقاق ، لينفصل من غيره . ونستقصي القول في ذلك في باب الوعيد . وقد نهينا بهذه الجملة على طريقة الكلام في نظائر ما قدمناه ، ولذلك لم تتبع واحداً واحداً من الأفعال .

وأما ^(٣) الشرعيات ، فلا بد فيها من ارادة ، وهي ^(٤) موقوفة فيما يكون شرطاً فيها على الدلالة ، وقد دلت الدلالة على أن الصلاة تحتاج الى إية ليفصل بها بينها وبين سائر ما فارقها ، وتحتاج الى أن تريد بها الطاعة والقربة ، وأن تفعلها على وجه العبادة .

وما ذكرناه مما تؤثر الإرادة فيه كله يساوي في أنه لا يحسن أو يقيح بالإرادة ، وإنما يقتضى كونه على حال ؛ ثم يراعى الوجه الذي حصل عليه .

(١) لا يستحق يستحق ط

(٢) جزء : ساقطة من ص

(٣) وأما فأما ط (٤) وهي : فهي ط

وهذا كنحو الخبر أن^(١) بالارادة تصير خبراً . ثم ان كان صدقاً ، وانتفت (١)
وجوه القبح عنه ، حسن / وان كان كذباً قبح . وكذلك الامر ،
وكذلك السجود وغيرها ، وكذلك المدح والذم . فأما الثواب فمثله قد
يوجد ويكون قبيحاً ، بأن لا يتصادف مستحقاً له ، لكنه يعد أن يسمى
ثواباً الا اذا فطه بالمستحق على الوجه الذي استحقه . وكذلك التعظيم
والمقاب . وكلام شيخنا (٢) أبى هاشم رحمه الله (٣) في كنهه يحتمل ذلك ،
وهو الأظهر ، ويحتمل غيره . واذا عرَض ما يوجب استقصاء ذلك
ذكرناه . (٣) وهذه جملة كافية في هذا الباب (٣) .

(١) وانتفت : وانتفى من

(٢) شيخنا ، رحمه الله ساقطة من ط

(٣-٢) وهذه ٠٠٠ الباب : ان شاء الله ط

فصل

في بيان ما يحسن من الإرادات وما يقبح منها وما يتصل بذلك

اعلم أن "ارادة القبيح يجب أن تكون قبيحة" ، لأنَّ مَنْ علم كونها كذلك علم قبحها ، وأنَّ فاعلها يستحق الذم ، كما أنَّ مَنْ علم كون الظلم ظلماً علم قبحه ^(١) ، وأنَّ فاعله يستحق الذم إذا لم يكن هناك منع . وإنما تلتبس الحال في ارادة ما يعلم قبحه باستدلال . فأمَّا ما يتعلم قبحه باضطرار ، فالأمر فيه ظاهر . فإذا ثبت أنها إنما قبحت لكونها ارادة لقبيح ، فيجب حمل كل ارادة لقبيح عليه . وقد ثبت أن الأمر بالقبيح قبيح ، وأنَّ دفع ذلك لا يمكن . فإذا ثبت قبحه ، فما به يصير أمراً بالقبيح من الارادة يجب كونها قبيحة . فأمَّا ارادة الحسن ، فقد تحسن وتقبح ، فمتى انتفت وجوه القبح عنها كانت حسنة ، ومتى حصل فيها / وجه " من وجوه القبح كانت قبيحة" . فإذا كانت ارادة لما لا يطيقه المأمور ، فيجب كونها قبيحة ، وإن كان ^(٢) مرادها لو وقع لكان حسناً ، لأن تكليف ما لا يطاق أصل " في القبائح ، والمعتبر فيه بالارادة لا بالأمر ؛ لأنَّ الأمر إنما يتبع إذا كان أمراً بما لا يطاق ، لأنه يكشف عن حال الأمر أنه يريد بذلك . فالارادة هي التكليف ، فيجب أن تكون قبيحة" . وكذلك القول في ارادة الحسن ، إذا كانت عبثاً ، نحو ما نقوله في الارادة المتقدمة للمراد ، لو وقعت من الله

(١) علم قبحه : علمه قبيحاً من

(٢) كان : ساقطة من ط

تعالى^(١) . لأنّ المزم أنما يحسن متى حصل فيه تسهيل الفعل ، وتولين النفس عليه ، وتحرز^(٢) من السهو عنه ، أو استعجال^(٣) سرور . فمتى خلا من ذلك أجمع ، كان عبثاً قبيحاً . وقد أدخل شيخنا^(٤) أبو هاشم رحمه الله^(٥) في هذه الجملة ارادة الإيمان ، اذا كانت مفسدة . وهذا يبتعد عنه^(٦) في هذه الجملة ، لأنّ هذا الإيمان يجب أن يكون قبيحاً ، فالارادة انما تقبح لكونها ارادة^(٧) لقبيح ؛ ومن ذلك ارادة الواحد منا من غيره أن يفعل به العقاب ، فانها تقبح عند شيخنا^(٨) أبي علي وأبي هاشم رحمهما الله^(٩) . وقد قال شيخنا^(١٠) أبو هاشم رحمه الله^(١١) عند حكاية ذلك عن شيخنا^(١٢) أبي علي رحمه الله^(١٣) أنّ ذلك قوى في نفسى . ومن ذلك ما قاله : شيخنا^(١٤) أبو هاشم رحمه الله^(١٥) أنّ من أراد يردّ الوديمة الخديعة والاحتيال أنها تقبح ، وإن كانت متعلقة بالحسن ، لأن ردّ الوديمة لا يخرج من أن يكون حسناً ، وإن أريد على هذا الوجه . فمتى حصل في ارادة الحسن بعض ما / ذكرناه من الوجوه ، فيجب كونها قبيحة^(١٦) ، ومتى خلت من جميع ذلك ، وحصل فيها معنى تخرج به من كونها^(١٧) عبثاً ، فيجب أن تكون حسنة^(١٨) .

١٤٩ ط /

(١) تعالى : سبحانه ط

(٢) وتحرز : ساقطة من ط

(٣) أو استعجال : واستعجال ط

(٤، ٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) عنه : بحدده ص

(٦، ٧) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط ؛

(٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(١٨) كونها : كونه ص

(*) فاذا قد بينا هذه الفصول قصداً منا الى كشف ما يرد بعدها من الكلام في الارادة ، فنحن ندل الآن على أنه تعالى يريد بارادة محدثة لا في محل ، ونبين سائر ما يتصل بذلك ، مما قدمناه في أول الكلام في الارادة ، ان شاء الله . (*)

فصل

في الدلالة على أن الله تعالى مريد في الحقيقة

الذي يدل على ذلك ما قدمناه من قبل من أن الخبر لا يكون خبراً إلا بأن يكون المخبر مريداً للأخبار به ، عما هو خبر عنه . وكذلك الخطاب لا يكون خطاباً إلا بأن يريد المخاطب إحداثه خطاباً لمن هو خطاب له . وكذلك القول في الأمر ، والتكليف ، والثواب والعقاب ، والمدح والذم . فإذا صح وقوع جسيم ذلك منه تعالى فيجب كونه مريداً . وقد بينا أن نفس ما يقع خبراً أو أمراً كان يجوز أن يقع على خلافه ، فيجب أن يكون الذي لأجله يختص بكونه خبراً أو أمراً ، كون فاعله مريداً . وقد أبطلنا القول بأن ما هو خبر يستحيل أن لا يكون ^(١) إلا خبراً ؛ وأبطلنا قول من يجعله خبراً لصيغته ؛ وأبطلنا قول من يجعله خبراً لكون فاعله عالماً . فيجب أن يكون الذي له انفصل قوله « أقيموا الصلاة » من قوله : « اعملوا ما شئتم » وقوله : / « واستغفر من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك » ^(٢) هو كونه مريداً للصلاة .

فإن قيل : إنما كان يصح ما ذكرته لو كان الطريق الذي به يعلم كون الواحد منا مريداً ما ذكرتموه ^(٣) من كونه متخبراً أمراً . فأما إذا لم يصح كون ذلك طريقاً إلى معرفة كون الواحد منا مريداً ، لم يصح أن يتطرق به

(١) أن لا يكون : أن يكون ط

(٢) ذكرتموه : ذكرته ط

(٣) الاسراء ١٧ / ٧٤

الى العلم بأنه تعالى مريد ؛ لأن الاستدلال بالشاهد على الغائب ، انما
يصح بأن نجعل نفس ما يدل في الشاهد دلالة في الغائب . أو لستم قد قلتم
للمجسة : ان علمنا بأن الفاعل منا جسم ، لما حصل بالاضطرار لا من حيث
صح الفعل منه ، لم يجب اثباته تعالى ^(١) جسماً ، وان واجب اثباته
فأدراً ، من حيث صح الفعل منه كصحته منا .

فان قلتم : ان الخبر يدل على كون الواحد منا مريداً .

قيل لكم : كيف يصح ذلك ، ولا يعقل كونه خيراً ، الا وقد علم كون
الخبر مريداً ، لأن صيغته وصيغته ما ليس بخبر لا تختلف .

قيل له : ان الطريقة التي عوّنا عليها مستقيمة ؛ لأننا اذا علمنا ان
الواحد منا لا يكون ما يفعله خيراً الا بكونه مريداً ، ولولا كونه كذلك
لم يصح لفظ الخبر ^(٢) خيراً ، فالواجب أن نقطع أن كل من وقع ذلك
منه على وجه يكون خيراً أنه يجب كونه مريداً . ولا يؤثر في صحة هذه
الطريقة ، علمنا بأن المريد مريد باضطرار ، بل ذلك بأن قوله أولى .

وذلك أتا اذا عقلنا أولاً كونه مريداً ، ثم علمنا حاجة كون الخبر خيراً
اليه ، صح أن نتوصل بكونه تعالى مخبراً الى العلم بأنه ^(٣) مريد ، كما
ألا اذا علمنا / كون الواحد منا حياً ومدركا ، وأنه انما حصل مدركا لكونه
هيا ، صح أن نتوصل بكونه تعالى ^(٤) حياً الى العلم بأنه مدرك ، وان
لم نصل الى معرفة كون الواحد منا مدركا بكونه حياً ، بل علمنا ذلك من
حاله باضطرار . وليس ذلك مما قلناه للمجسة بسبيل ، لأننا رُمتنا بذلك

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) الخبر : ساقطة من ط

(٣) العلم بأنه : أنه من (٤) تعالى : ساقطة من ص

اسقاط قولهم : انّ الفعل في الشاهد اذا كان لا يصح الا من قادر وجسم ،
ثم استدللتم به على أنّه تعالى قادر ، فقولوا انه جسم . فقلنا لهم : انّ
صحة الفعل انما يقتضى كونه تعالى قادراً ، لانه دل في الشاهد على أنّ
الواحد منا قادر ، وليس لصحة الفعل تعلق بكونه جسماً ، فلا يجب
كونه تعالى جسماً . (١) ولم نعتمد في ابطال كونه جسماً (٢) على هذه
الطريقة ، بل علمنا ذلك من حاله بأدلة أخرى (٣) . فقد سقط (٤)

ما سألت عنه .

فان قيل : كيف يدل الخبر الواقع من القديم تعالى على أنه مريد ،
وانما يتعلم خبراً بعد العلم بأنّ فاعله مريد ، وهذا يؤدي الى تعلق كل
واحد منهما بصاحبه في باب الدلالة ؟

قيل له : انّ هذه الصيغة في الشاهد ، اذا وضعت للاخبار بها ،
(١) وعلمنا أنّ فاعلها انما يكون مخبراً بها بأن قصد الى الاخبار بها (٢) ،
فالواجب اذا خاطب تعالى بهذه الصيغة ، وهو حكيم ، أن يقطع على أنه
مخبر بها ، والا كان متلخيزاً معيياً في ذلك (٣) . وكونه مخبراً يقتضى كونه
مريداً ، فعلى هذه الطريقة نستدل بالخبر على أنه تعالى مريد .

فان قيل : أما أنكرتم من استحالة كونه مريداً ، لأن ذلك يوجب جواز
التغيير / عليه ، بأن يحصل مريداً بعد أن لم يكن كذلك . (٤) فاذا استحال
عليه تعالى ذلك ، فيجب استحالة كونه قاصداً ومريداً (٥) .

١٠٥١

(١-٢) ولم نعتمد جسماً : ساقطة من ط (٢) أخرى : اخر ص

(٣) فقد سقط : فسقط ط (٤-٥) وعلمنا ان بها : ساقطة من ط

(٥) في ذلك : ساقطة من ط (٦-٧) فاذا ومريداً : ساقطة من ط

قيل له : انّ القول بأنّه قد حصل تعالى مريداً بعد ما لم يكن كذلك ، لا يوجب تَمَيُّزَه تعالى ^(١) ^(٢) عن ذلك ، فلم يجب استحالة كونه مريداً ، والمريد منّا متى أراد الشيء بعد أن لم يكن مريداً له ^(٣) ، لا يحصل تَمَيُّزٌ منّا إذا أوجه أيضاً ، فما قاله لا يصح . وإنّ أراد بالتغيّر كونه مريداً بعد ما لم يكن مريداً ، فالمعنى الذى يقصد اليه صحيح عندنا ، وإنّ كان مخطئاً فى العبارة .

وقد ^(٤) قال شيخنا ^(٥) أبو هاشم رحمه الله ^(٦) : انّ الشيء الواحد لا يجوز أن يكون متغيراً ، كما لا يجوز أن يكون متغيراً . وإنما يقال ذلك فى الجملة ، فتوصف بأنها متغيرة ومتغيرة ، لأنّ الشيء الواحد لا يجوز أن يكون غير نفسه . وإنما يصح أن يكون غيراً لغيره .

وقال رحمه الله ^(٧) : إنما يستعمل فى الشيء الواحد انه تغير : ويراد به انه حصل فيه غير ما كان فيه من قبل ، فيذكر الشيء ويراد ما فيه . كما يقولون انّ المياه تغيرت علينا . وقولهم فيما وجد بعند عدم : انه قد تغير ، مجازٌ شبهوه بما صار أسود بعد يابض . وكل هذه الوجوه لا تصح فيه تعالى ^(٨) من حيث حصل مريداً ، بعد ما لم يكن مريداً ^(٩) . فالمعنى الذى قصد اليه صحيح عندنا ، وإنّ كان مخطئاً فى العبارة ^(١٠)

(١) تعالى سبحانه ط
ولذلك المريد منّا ط

(٢) (٢-٢) عن ذلك فلم يريده له :

(٣) (٣) وقد : ساقطة من ط

(٤) (٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) (٥) رحمه الله : ساقطة من ط

(٦) (٦) تعالى : سبحانه ط

(٧) (٧) مريداً كذلك ط (٨ - ٨) فالمعنى الذى ... العبارة : فكيف

يلزمنا أن نصفه بأنه قد تغير ط

فان قيل : ان^(١) المرید منا هو القاصد ^(٢) ، لا بد من أن يضر
قصده / و ارادته ، والضمير يستحيل عليه تعالى ، فيجب أن لا يكون
مریداً .

قيل له : ان^(١) الضمير هو محل الارادة ومكانها ، وانما يوصف بذلك
من توجد الارادة في بعضه ، فاذا كان القديم تعالى ممن لا تحركه الارادة ،
وانما توجد ارادته ^(٣) لا في محل ، فما ذكرته لا يلزم .

فان قيل : اذا جاز أن يفعل نفس ارادته من غير أن يريدھا ، فهلا جاز
أن يقع الخبر منه من غير أن يكون مریداً له ؟

قيل له : هذا كلام من لم يعرف ما ذكرناه ، لأننا
انما أوجبنا كونه مریداً ، من حيث وقع منه الخبر على وجه
دون وجه ، فأوجبنا كونه مریداً ، ليكون ما فعله خيراً . والارادة تتعلق
بالمراد لجنسها ، ولا يصح وجودها الا كذلك ، فيجب أن لا تحتاج في
كونها كذلك الى كون فاعلها تعالى ^(٤) مریداً .

فان قيل : اذا كان سائر صفاته التي لكونه عليها يفعل الأفعال ،
لا يصح أن يحصل عليها بعد ما لم يكن ، فلو كان مریداً لوجب كونه
كذلك أيضا .

قيل له : ان^(١) الأمر فيما يستحقه من الصفات موقوف على الدلالة ،
وقد دلت الدلالة على أنه قادر عالم لذاته ، فأوجبنا كونه كذلك فيما لم

(١) ان : ساقطة من ط

(٢) هو القاصد : ساقطة من ط

(٣) ارادته : ساقطة من ط (٤) تعالى ساقطة من ط

يزل ، ^(١) ودل الدليل على استحالة كونه مريداً فيما لم يزل ^(١) ، على ما نبينه ، فوجب القول بأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن كذلك . ومما يدل على ذلك أن من حق العالم بما يفعله اذا كان انما يفعله لغرض يخصه ، أن يكون مريداً له ، وقد / دللنا على ذلك من قبل ، بأن قلنا انه انما يفعل ذلك لداع يدعو له . وما دعا الى الفعل يدعو الى ارادته ، وبأنه القادر على الفعل وضده ، اذا كان عالماً بهما ، فلا بد من أن يتوثر أحدهما على الآخر . فقد صح أن من حق العالم بما يفعله ، أن يكون مريداً له ، كما أن من حقه أن لا يكون كارهاً له ، أو مريداً لضده . فاذا صح ذلك ، وثبت أنه تعالى عالمٌ بسائر ما يفعله ، فيجب كونه مريداً له .

فان قيل : فيجب على هذا القول أن يكون مريداً لارادته ، لأنه قد ^(٢) فعلها وهو عالم بها ، ^(٣) والا فان صح فيها والحال هذه أن لا يريدتها ، صح أن لا يريد المراد ^(٤) .

قيل له ^(٥) : قد بينا أن الفعل اذا فعله لغرض يخصه من غير أن يكون تابعا لغيره ، فلا بد من أن يكون مريداً له ، والارادة انما تفعل لأجل مرادها ، ولما له يفعل المراد ، وعلى طريق التبع له . فلذلك لم يجب أن يريدتها ^(٥) ، لأن تعلقها بالمراد قد أغنى في كونها حكمة عن كونه مريداً لها . يبين ذلك أنه الواحد منا ، وان وجب أن يريد أفعاله ، فلا يجب أن يريد ارادته ، وان كان عالماً بها كعلمه بالمراد ، من حيث كان يفعلها تبعاً لمرادها ،

(١-١) ودل الدليل ٠٠٠٠ لم يزل : ساقطة من ط

(٢) قد : ساقطة من ط (٢-٢) والا فان ٠٠٠ المراد : ساقطة من ط

(٣) له : ساقطة من ط (٥) يريدتها : يكون مريداً لها ط

ويفعل المراد لأمر يخصه . فيجب أن يكون حكم التقديم تعالى ^(١) في ذلك حكمتنا .

فإن قيل : أفقولون أنه تعالى يريد أفعاله مفصلةً جزءاً فجزءاً ^(٢) ،
أو يريد بها جملةً كالواحد منا ؟

١٥٢ ط /

قيل له : إنَّ الواحد منا إنما يريد أفعاله / على الجملة ، لأنه يتعذر
عليه معرفتها مفصلةً ، والتقديم تعالى يعلم فعله وفعل غيره مفصلاً جزءاً
فجزءاً ، فلا بد من أن يريد بها مفصلةً . فأما ما يقع من أفعاله على وجوه
مخصوصة ، ويختص بذلك جملة من الفعل ، فإنه يريد بها بإرادة واحدة ،
لأنها في ذلك الوجه بمنزلة الشيء الواحد ، كالخير والأمر ، وإن كان يريد
أحداث كل جزء منها . فقد صح بهذه الجملة أنه يريد في الحقيقة .

فصل

في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه

اعلم أن الذي يدل على ذلك ما اعتمد^(١) عليه الشيوخ رحمهم الله^(٢) من أنه كان يجب أن يكون مريداً لكل ما يصح أن يريده كل مريد ، لأن المرادات لا يقع فيها اختصاص^(٣) ، كما أنه لما كان عالماً لنفسه ، وجب كونه^(٤) عالماً بكل معلوم^(٥) ، يصح أن يعلم ، لأن المعلومات لا يقع فيها اختصاص . وهذا يوجب وجوهاً فاسدة : منها أنه كان يجب إذا أراد الواحد منا لنفسه المال ، والولد ، وغير ذلك من ضروب النعم^(٦) ، أن يريد الله تعالى^(٧) أحداثه له ، كما أرادته لنفسه . ولو أراد ذلك لوجب أن يوجد لا محالة ، لأنه لا يصح أن يريد الشيء من فعله فلا يقع ، لأن ذلك يوجب فيه نقصاً أو ضعفاً على ما نبينه من بعد .

ومنها أنه كان يجب أن لا يكون قدر^(٨) من المرادات بأن يريده / أولى / ١٥٣
من قدر لصحة كون جميعه مراداً . وهذا يؤدي إلى أن يريد ما لا نهاية له ولا آخر . ومتى قيل أنه يريد قدراً محدوداً ، فما زاد عليه مع صحة كونه مراداً ، قد خرج من أن يريده . وذلك لا يحيل كونه مريداً لنفسه . ولذلك قلنا : أنه كان يجب أن يريد تعالى خلق أجسام آخر ، أو خلق^(٩) ضدها ، لأن

(١) اعتمد : ساقطة من ط (٢) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٣) كونه أن يكون ط (٤) معلوم : ما ص

(٥) النعم : النعيم ص (٦) تعالى : سبحانه ط (٧) أو خلق : وخلق ط

كل واحد منهما يصح أن يراد . وكان يجب أن يريد أن يفعل فينا من الحياة والقدرة والعلوم ، أكثر مما فعل ، حتى يخرج الواحد منا من أن يصح أن يكسب العلم أو ضده ، وكان يجب أن يكون متحدثاً لما فعله ، قبل الوقت الذي أحدثه ، وأن يتقدم أحداثه لكل ما ينطقه . بل كان يجب أن يريد أحداث الفعل فيما لم يزل ، أو في وقت لا يمكن أن يكون بينهما^(١) ما لم يزل ، ما لو كان هناك أوقات كان لا نهاية لها . وهذا يوجب قدم أفعاله ، أو خروجه من كونه قديماً ، لأن ما تقدم المحدث بوقت محصور فيجب حدوثه .

ومنها أنه كان يجب إذا أراد أحدهما الشيء والآخر ضده ، أن يكون تعالى^(٢) مريداً لكلا الأمرين في حالة واحدة ، وهذا يوجب كونه على صفتين ضدتين ، على قول من يقول بتضاد ارادة الضدين . وما أدى الى ذلك يجب بطلانه . وأما على ما نقوله من أنهما لا يتضادان ، فالدلالة مستمرة من وجهين : أحدهما أنه كان يجب إذا أراد / الضدين ، أن يوجداه جميعاً ، لأن اتفاهما ، أو اتفاه أحدهما ، مع أنه قد أراده ، يقتضى فيه صفة نقص ، لأن المرید للشيء من فعله ، إنما لا يقع منه لضعف ، أو فقد علم ، أو آلة ، أو لمنع ، أو بداء ، وكل ذلك يوجب صفة نقص فيه . وما أدى الى ذلك وجب فساد . والثاني أن العالم^(٣) بتضاد مقبوره لا يصح أن يريداهما ، وإن لم تتضاد ارادتهما لأنه لا يجوز أن تدعوه الدواعي الى فعلهما جميعاً ، بل ما يدعوه الى فعل أحدهما ، يصرفه عن

١٥٣ ط /

(٢) تعالى : سبحانه ط

(١) وبينه وبين ط

(٣) العالم : العلم ط

فعل الآخر ، لعلمه بأنه يضاده وينفيه . فإذا استحال ذلك جرى في باب الاستحالة مجرى جواز الضدين عليه ، ووجب القضاء بفساد ما أدى إليه من القول بأنه مريد^(١) لنفسه .

فإن قيل : انكم بنيتم الكلام على أن المرادات لا تختص بمريد دون مريد ، وأنها كالمعلومات ، فما دليلكم على ذلك ؟ وهل ما ذكرتموه إلا رجوع إلى الوجود ؟ ولا يجب إذا وجدتم نفس ما يريده أحد الأحياء يجوز أن يريده الآخر ، ونفس ما يعلمه بعض العالمين يصح أن يعلمه عالم^(٢) آخر ، أن تحكموا بوجوب ذلك في كل عالم ومعلوم ، وكل مريد ومراد ، دون أن تبينوا العلة فيه ، سيما وقد وجدتم في الأشياء ما يقع فيها اختصاص ، كالمقدور الذي يختص به قادر^(٣) دون قادر^(٢) ؟ فلم صرتم بأن تحملوا المراد على المعلوم ، لو ثبت في / المعلوم ما ذكرتموه ، بأولى من^(٣) أن تحملوا ذلك على المقدور في جميع وجوهه ، أو في بعض وجوهه ؟

١٥٤ /

قيل له : إن الحي متى حصل بالصفة التي معها يصح أن يعلم ، لم تكن بعض المعلومات بأن يصح أن يعلمه بأولى من بعض ، وكذلك المريد . فلو جاز أن يدعى في بعض الأحياء أن يخالف الحي منا ، لجاز أن يقال : إن المدركات ، والمخبر عنها ، والمعتقدات ، وإن لم يقع فيها اختصاص ، أنه لا يمتنع في بعض الأحياء أن يكون حكمه بخلاف حكمتها فيه . فلما بطل ذلك فيما ذكرناه بطل بمثله في المعلومات ، ووجب صحة حمل المراد على

(١) عالم : ساقطة من ط

(٢) قادر : غيره ص

(٣) من : ساقطة من ص

المعلوم . وهذه الجملة هي التي ذكرها شيخنا رحمهم الله ^(١) ، وهي بيّنة ^(٢) في هذا الباب . لكنهم لم ينسوا العلة في ذلك . وقد بينا نحن العلة فيه من قبل ؛ ونحن نعيده :

اعلم أن المعلوم ^(٣) لا يحصل على صفة من الصفات من جهة العالم به ^(٤) ، لكونه عالمًا به ^(٥) ، وإنما يعلمه ^(٥) العالم على ما هو ^(٦) عليه . فلذلك صحّ أن يعلم العالمان شيئًا واحدًا . وهذه العلة قائمة في كل معلوم ، وكل عالم . وإنما لا يصح كونها قادرين على مقدور واحد ، من حيث كان المقدور قد ^(٧) يحصل على صفة من الصفات من جهة القادر ، لأن القادر يتعلق بالمقدور على ما هو به ، فإذا كانت الصفة التي تحصل من جهة القادر لا يصح حصولها إلا من جهة قادر واحد ، اختص المقدور / لهذه العلة بقادر دون قادر . وليس كذلك المعلوم ، لأنه لا يحصل من جهة العالم على صفة لا يصح الاشتراك فيها ، فيقضى لأجل ذلك بأنه يختص بعالم دون عالم . ولهذه العلة ما لم يقع في المعتقادات والمدركات اختصاص . فإذا صحّ ذلك وجب أن يقضى في كل معلوم بأنه لا يختص بعالم دون عالم ، كما أن المدرك لا يختص في صحة ادراكه بمدرك دون مدرك . فإذا صحّ ذلك ، وعلم أنّ المراد كالمعلوم فيما ذكرناه ، لأنه لا يحصل من جهة المريد على

١٥٤ ط /

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٢) وهي بيّنة : ساقطة من ط

(٣) المعلوم : المعلومات ط

(٤) به : بها ط

(٥) يعلمه : يعلمها ط

(٦) هو : هي ط (٧) قد : ساقطة من ص

حال لا يصح الاشتراك فيها ^(١) ، من حيث كان مریداً له ، فيجب أن لا يقع فيه اختصاص ، وأن يصح من كل مرید أن يرید كل مراد .

فإن قيل : أليس الفعل يقع محكماً لكون فاعله عالماً به ، والاشتراك في وقوعه محكماً لا يقع كما لا يقع الاشتراك في حدوثه ، فقولوا لذلك إن المعلوم كالمقدور في أنه يختص ، واعلموا لذلك فساد ما أصلتشوه

قيل له : إن وقوعه محكماً من جهة العالم به ليس هو من حيث كان عالماً به ، وإنما وجب ذلك من حيث كان قادراً عليه . فلولاً كونه قادراً عليه ^(٢) لم يصح ذلك منه ولو حصل غيره قادراً عليه ^(٣) بعينه ، لصح ذلك منه بعينه ، وإنما لا يصح من غيره لأنه غير قادر عليه بعينه ^(٤) .

فالاختصاص في ذلك إنما وجب من حيث كان العالم قادراً / لا من حيث كان عالماً فقط ^(٥) ، وسقط عنا ما ظننت لزومه لنا .

فإن قيل : أليس القادر على الفعل المحكم لو لم يكن عالماً به لم يصح منه إيقاعه محكماً ، كما لو علمه ولم يقدر عليه ، لم يصح ذلك منه ، فقد ثبت أن لكونه عالماً فيه اختصاصاً ، كما أن لكونه قادراً فيه تأثيراً . فلم جعلتم الاختصاص راجعاً الى كونه قادراً فقط ؟

قيل له : إن المقدور الذي يوقعه محكماً لو لم يختص به ، لكان إيقاعه محكماً يصح من جهة كل عالم ، وإنما لا يصح إلا من حيث اختص بكونه مقدوراً لبعضهم ، ولذلك يصح من غيره أن يعلم هذا الفعل المحكم

(١) فيها : فيه ص

(٢-٣) لم يصح . . . قادراً عليه ساقطة من ط

(٣) بعينه : ساقطة من ص (٤) فقط : ساقطة من ص

كعمله ، وإن لم ^(١) يصح من غيره أن يقدر عليه كقدرته . وذلك يبين صحة ما قلناه ^(٢) .

فإن قيل : أليس الإرادة قد تؤثر في المراد ، وقد تقع ^(٣) على بعض الوجوه من جهة المرید ، حتى يكون خبراً به وأمرآ ، فقد اختص المراد ببعض المریدین ، وحصل من جهته على صفة لا يصح الاشتراك فيها ، وذلك يوجب كون المراد كالمقدور ، ويبطل ما أصلموه في هذا الباب ؟

قيل له : إن الجواب عن ^(٤) ذلك مثل الذي قدمناه ، لأنه إنما يصير خبراً من جهته دون غيره ، لاختصاصه بأنه القادر عليه ، لا من حيث كان مریداً له ، لأن حال غيره كحاله في أنه يصح أن يريد ، ولو قدر غيره عليه لعينه لصح أن يوجد خبراً . وذلك كله يكشف عن صحة ما قدمناه ، من أن المعلوم والمراد لا يحصلان على صفة لا يقع الاشتراك فيها / ، لكون العالم عالماً به ، والمرید مریداً له . وإذا صح ذلك صح بصحته ما قلناه ، من أن المرادات لا يقع فيها اختصاص .

١٥٥ ط /

فإن قيل : كيف يصح ما ذكرتموه ولا بد لكم من القول بأن المعلومات أجمع لا يصح منكم أن تعلموها لأنه لو صح منكم العلم بجميعها ، لأدى الى وجود علوم لا نهاية لها ، لأنها لا تنهاى ، وذلك يستحيل ، وفي استحالة إبطال القول بأن المعلومات لا يقع فيها اختصاص ؟

قيل له : إن ما ذكرته إنما استحال لاستحالة وجود علوم لا نهاية لها ، لا لأن المعلوم يختص ؛ ولو صح كون الواحد منا عالماً بلا علم ، أو عالماً

(١) وإن لم : ولم من (٢) قلناه : ذكرناه ط

(٣) وقد تقع : ونفع من (٤) عن : على ط

بعلم يتعلق بما لا نهاية له ، لم يتمتع ذلك فيه ، كما لا يتمتع كونه قادراً على ما لا نهاية له ، وعالمًا على سبيل الجملة بما لا نهاية له . فإذا صحَّ ذلك وكان تعالى عالمًا لنفسه ، لم يحصل فيه الوجه المانع من كوننا عالمين بما لا نهاية له ، فوجب كونه عالمًا بما لا نهاية له ، فكذلك لو كان مريدًا لنفسه ، لوجب على هذه الطريقة كونه مريدًا لكل مراد ، وإن استحال فينا ذلك ، لاستحالة وجود ارادات لا نهاية لها .

وليس لأحد أن يقول انه تعالى يتعلق بالمعلوم والمراد ^(١) يتعلق العلم والارادة ، فلا يتمتع أن يختص ، وإن استحال في العالم المريد منا أن يختص بأن يريد أو يعلم مرادًا مخصوصًا ، أو معلومًا مخصوصًا ؛ وذلك لأننا ^(٢) قد بينّا أنه تعالى يتعلق بالمعلوم / تعلق العالمين ، وشرحنا ذلك في باب الصفات . فإذا صحَّ ذلك ، وجب أن تكون حاله كحال العالم منا فيما ذكرناه من الحكم ، ويفارق ^(٣) حكمه حكم العلم الذي من حقه أن يختص بمعلوم واحد ، إذا تعلق به مفصلاً . ولذلك صحَّ منه سبحانه ^(٤) أن يعلم معلومات كثيرة ^(٥) ، وإن كان تعالى ذاتًا واحدة ، وصحَّ منه إيجاد الأفعال الكثيرة على سبيل الاحكام ؛ وذلك يبطل ما ظنه ^(٦) السائل ، ويبين صحة ما أصّلناه من أن القديم تعالى لو كان مريدًا لنفسه لوجب كونه مريدًا لكل مراد من غير اختصاص .

فإن قيل : أليس كون المعتقد معتقدًا أيضًا انما ^(٧) لا يقع فيه

(١) والمراد : ساقطة من ص (٢) لانا . أنا ط (٣) ويفارق وفارق ط

(٤) سبحانه تعالى ط (٥) كثيرة : ساقطة من ص

(٦) ظنه سال عنه ط (٧) ايضاً انما : ساقطة من ط

اختصاص ، لأن العالم كما يصح أن يعلم كل شيء على ما هو به ، فقد يصح أن يعتقد على سائر الوجوه التي ليس عليها ، وصار اعتقاد الشيء على ما هو به ، وعلى ما ليس به ، في أنه لا يقع فيه ^(١) اختصاص في كل عالم بمنزلة المعلوم والمراد . فإن ^(٢) وجب من حيث قلنا فيه تعالى أنه يريد لنفسه أن يريد كل مراد ، فيجب من حيث كان عالماً لنفسه أن يعتقد الشيء على ما هو به ، وعلى ما ليس به ، وهذا يوجب عليكم القول بأنه جاهل ، تعالى عن ذلك . ومتى أوجبتم كونه عالماً ، وأحلتم عليه كونه جاهلاً ، وإن لم يقع في الوجهين في الواحد منا اختصاص ، قلنا أنه تعالى يريد الشيء دون غيره ، ويختص بذلك ، وإن لم يحصل في ذلك اختصاص في الشاهد .

قيل له : إن الأمر في اعتقاد الأشياء ، وإن كان على ما ذكرته ، فقد صح أن كون العالم عالماً بالشيء يضاد كونه جاهلاً به ^(٣) ، فإذا صح فيه تعالى أنه عالم لنفسه ، ووجب لذلك كونه عالماً بكل معلوم ، استحال كونه جاهلاً بشيء منه ، كما أنه إذا ثبت كونه عالماً ، استحال كونه ساهياً ، وإذا ثبت كونه قادراً ، استحال كونه عاجزاً . وليس كذلك حال المراد ، لأن كون الحي مريداً لشيء منه ، لا يناقض كونه مريداً لغيره ، فصار كونه مريداً للمراتب أجمع ، بمنزلة كونه عالماً بالمعلومات أجمع في أنه لا تضاد فيه . فلا يصح نفي كونه مريداً لشيء منه من حيث أراد غيره ، كما نفينا كونه جاهلاً ، من حيث ثبت كونه عالماً . وهذا يبين على قولنا أن إرادة الضدين لا تتضاد ^(٤) . فأما على طريقة من يقول بتضادهما ، فالجواب عنه ظاهر

(١) فيه به ص (٢) فإن : وإن ط

(٣) به : ساقطة من ص (٤) تتضاد تتضادان ط

وذلك أن كل واحد من المرادين ، فيما يقتضى كونه تعالى مریدا له على سواء ، فلا يصح أن ننفى كونه مریداً لأحدهما من حيث أراد الآخر ، وإنما (١) تم لنا ذلك فى كونه عالماً ، لأن الذى اقتضى فيه كونه عالماً يختص به دون كونه جاهلاً ، فصح أن يثبت عالماً ، وينفى بثبوت ذلك كونه جاهلاً . فصح الجواب عن السؤال على كلا القولين .

(*) وقد أجيب عن ذلك بأن قيل أن فى اثباته جاهلاً إيجاباً لاثباته على صفة نقص ، وذلك لا يصح فيه ؛ وكونه مریداً لكل واحد من الضدين ، لا يوجب ذلك فيه . فصح اثباته مریداً لهما ، والأول هو / المعتمد ، لأن له أن يقول : قد يجب أن ننفى عنه تعالى ما يوجب فيه صفة نقص ، وما لا يوجب ذلك فيه ، اذا دلّ الدليل عليه . فمتى شارك المراد المعتقد فيما قلناه ، وجب أن نسوى بينهما ، وأن يختص أحدهما بأن يوجب صفة نقص دون الآخر . وهذا يبين سقوط قولهم : انه تعالى لا يجب كونه مریداً للضدين ، لأن ارادته لأحدهما تحيل كونه مریداً للآخر ، لأننا قد بينا أن حال كل واحد من المرادتين حال صاحبه ، فى أنه يصح أن يراد . فلم صار تعالى بأن يريد أحدهما ، ويستحيل أن يريد صاحبه ، بأولى من أن يريد صاحبه ، ويستحيل كونه مریداً له ؟ وهذا يبين تساويهما ، لأنه يجب أن يريد هما أو لا يريد هما ، لو كان مریداً لنفسه . فيجب اذا أراد أحدهما دون الآخر ، أن يدل ذلك على أنه مرید لا لنفسه ، على ما قوله (*) .

(١) وإنما ساقطة من ط

(*) وقد أجيب ... ما نقول : ساقطة من ط من ط

وقد يئس شيوخنا رحمهم الله ^(١) أن في المراتب المتضادة ما لا يصح أن يقال أنه تعالى يريد لهما جميعاً ، وذلك يبطل هذه العلة ^(٢) . ومثلوا ^(٣) ذلك بأنه تعالى لا يريد خلق دنيا أخرى ، ولا خلق ضدها ، لأنه لو أراد خلق أحدهما لوجد ، وقد علمنا عدمهما ، لأنه لو وجد الفناء لفنى جميع الأجسام ، ولو وجدت دنيا أخرى أو جسم عظيم لأدركناه ؛ فثبت أنه تعالى لم يردهما جميعاً . وهذا مبني على ما نقوله من ^(٤) أن فناء بعض الأجسام فناء لسائرهما . فإذا صح ذلك بما ندل عليه من بطلان ، فالجواب يستقيم ^(٥) .

١٥٧ ط /

وقد تمثّل / ذلك أيضاً بأن الحجر الموضوع بين أيدينا قد علم أنه تعالى لم يرد أن توجد فيه الحركة ولا السكون ، لأنه لو أراد أحدهما لوجد فيه حالاً بعد حال ، ولو وجد لامتنع علينا فعل خلافه . وفي صحة ذلك منا دلالة على أنه لم يتردّ واحداً من الأمرين . وهذه الزيادة إنما تزايد على قولنا ، لو كان يريد لنفسه ، لوجب كونه يريد للضدين . فأما على قولنا : أنه كان يجب أن يريد سائر ما يصح أن يراد مما لا يتضاد ، فلا يصح أن يسأل عليه ذلك ، وعلى ما نقوله من أن ارادة الضدين لا تتضاد ، لا يلزم أيضاً ، لأنه كان يجب كونه يريد لهما ، وإن لم يصح أن يفعلهما ، لأن كونه يريد لأحدهما لا يحيل كونه يريد للآخر . ولذلك يصح عندنا أن يريد الضدين من فعل غيرهم .

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٢) هذه العلة : علة ذكرها قبل ط (٣) ومثلوا : قال ومثلوا ط

(٤) من : ساقطة من ط (٥) يستقيم : مستقيم ط

وليس له أن يقول : أستم تحيلون كونه مريداً للضدين على قولكم ،
إذا كانا من فعله ؟ فهلا علمتم لزوم السؤال على هذا القول ؟ وذلك أننا
انما نحيل ذلك في مقدوره لأمر يرجع الى الدواعي ، ولأنه الفاعل للإرادة ،
كما أنه الفاعل للمراد ، فمن حيث كانا يتبعان في الوجود ، الذي يستحيل
وجوده ، صح أن يقال انه لا يفعلهما جميعاً . ولذلك يصح عندنا أن يضطر
تعالى الى إرادة كلا الضدين ، وإن كان لا يختار الا أحد المرادين
فقد صح أن ذلك يتم على قولنا .

فأمّا مَنْ قال انه مريد / لنفسه فلا يصح أن نجعل كونه مريداً متعلقاً
بدواعيه ، وبما يجري مجرى اختياره . فيجب لو ^(١) كان مريداً لنفسه أن
يكون مريداً للضدين ، وأن لا يصح لهم القول بأن إرادته لأحدهما ،
نحيل كونه مريداً للآخر . فقد صح سقوط هذا السؤال من كل وجه .
فإن قيل : أليس هو تعالى ^(٢) ، وإن كان قادراً لنفسه ، فغير واجب
كونه قادراً على كل مقدور ، كما وجب ذلك عندكم في كونه عالماً لنفسه ؟
فهلا جَوَزْتُمْ لنا القول بأنه مريد لنفسه ، وإن لم نوجب كونه مريداً
لكل مراد ؟

قيل له : قد بينّا من قبل أن المراد كالمعلوم في أنه لا يختص بمريد
دون غيره ، فإن المقدور مفارق لهما ، وبينّا العلة فيه . فإذا صح ذلك ،
وجب لو كان مريداً لنفسه ، أن تكون حاله في وجوب كونه مريداً لكل
مراد ، كحالته في وجوب كونه عالماً بكل معلوم ، لما كان عالماً بنفسه ، ولم

(١) لو : إن ط

(٢) تعالى : عز وجل ط

يجب ذلك في المقدور ، من حيث عُلِمَ أنَّ ما يختص به غيره من القادرين لا يصح كونه قادراً عليه .

ولهذه العلة (١) قلنا : أنَّ المختار أنَّ يقال انه قادر على ما يصح أن يكون مقدوراً له ؛ لأنَّ في اطلاق ذلك ، وتركز التقيد فيه ، ايهاً للخطأ (٢) ، وهو أنه قادرٌ على مقدور غيره ، أو ما يصح كونه مقدوراً لغيره ، مع علمنا بخلافه . والمختار أنَّ يقال : انه عالم بكل معلوم : اذا كان عالماً لنفسه ، لأنَّ في تقييد ذلك ايهاً أنَّ في / المعلومات ما لا يصح أن يعلمه ، مع استحالة ذلك .

/ ٥٨٦

واعلم أنَّ الموجب لاستحالة كون مقدور غيره مقدوراً له ، ليس هو أنه مقدور لغيره ، لأنه لو لم يَوجِدْ الله تعالى أحداً من القادرين ، لكان ما من حقه أن يكون مقدوراً لهم ، لو وجدوا وقدروا ، يستحيل كونه مقدوراً له . وانما يستحيل كونه قادراً عليه ، لأنه يستحيل منه ايجاده . ولا فصل بين أن يقدر غيره عليه ، وبين أن لا يقدر . وانما تنبه بكون غيره قادراً عليه على الغرض والمراد ، ونذكره لأنَّ فيه تنبيهاً على ما له لا يكون مقدوراً له .

والأصل فيما (٣) يستحق تعالى من الصفة النفسية أنها انما تجب اذا صحت ، لأنَّ القول بوجود ما يستحيل يتناقض ، فلذلك تضمن وجوبها القول بصحتها . فكل ما ثبت أنه يصح عليه ، وجب أن يستحقه ، وكل ما ثبت استحالة عليه ، لم يكن له في هذا الباب مدخل . فلذلك قلنا : ان

(١) العلة : الجملة ص

(٢) ايهاً للخطأ : ايهاً الخطأ ص (٣) فيما فيه ما ط

كونه تعالى ^(١) غير موصوف بالقدرة على مقدور غيره ، لا يناقض وصفنا له بأنه قادر لنفسه في المعنى . ووصفنا له بأنه غير مريد لبعض المرادات ، ينقض وصفنا له بأنه مريد لنفسه في المعنى ، من حيث صحح كونه مريداً لجميعه . فوجب كونه تعالى ^(٢) مريداً له ، كما نقوله في المعلوم .

فان قال : ان كونه مريداً لأحد الضدين ، اذا أحال كونه مريداً للآخر ، فيجب أن يكون بمنزلة مقدور الغير في أنه يصح أن لا يكون مريداً له ، وان كان مريداً لنفسه .

قيل له : ان الذي لم يردده / مما ^(٣) يصح أن يريده ، لا ^(٤) مما أرادده ، فلم يحصل له فيه وجه يحيل كونه مريداً له على كل وجه . وانما صحح لنا ^(٥) ما ذكرناه في مقدور الغير ، من حيث ثبت أنه يستحيل كونه مقدوراً له ، لا من حيث كان قادراً على ما يقدر عليه ، بل لأمر يخصه . وذلك يوضح الفرق بين الأمرين .

فان قال : لا فصل بين ما يستحيل أن يقدر عليه على كل وجه ، وبين ما يستحيل أن يريده ، من حيث حصل مريداً لضده ، فهلا أجريتموهما ^(٦) .
مجرى واحداً ؟

قيل له : اذا لم يرجع في استحالة كونه مريداً له الى أمر يخصه ، وانما فيل بذلك فيه من حيث حصل مريداً لضده ، فليس بأن يقال ان ارادته لأحدهما تحيل كونه مريداً للآخر ، بأولى من أن يقال ان كونه مريداً للآخر ، يحيل

(١) تعالى : عز وجل ط (٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣) مما : ما ط (٤) لا : بدلا ط

(٥) لنا : ساقطة من ط (٦) أجريتموهما : أجريتموهما ص

كونه مريداً له . ولم يثبت وجوب كونه مريداً لأحدهما لأمر يخصه ، كما لو ثبت استحالة كونه مريداً للآخر لأمر يخصه . فالتقول بأنَّ ارادته لأحدهما تحيل كونه مريداً للآخر ، لا يصح . ولا يجرى ذلك مجرى ما تقوله : من أنه قادر على الضدين على البديل . وإنَّ كان قادراً لنفسه ، فيقال : جوِّزوا كونه مريداً للضدين على البديل ، وإنَّ كان مريداً لنفسه . وذلك أنَّ البديل عندما لا يدخل في كونه قادراً ، وإنما يدخل في إيجاد المقدور ؛ وإنَّ^(١) حلَّ المراد عندهم هذا المحل ، فيجب أن يقولوا أنه مريد لهما جميعاً في الحقيقة ، ويتدخلوا البديل في المراد . وليس ذلك بقولهم / ، ومتى قالوه قضوا السؤال ، لأنهم بنوه على أنه إذا أراد أحدهما ، استحال أن يريد الآخر ؛ فمتى قالوا أنه مريد لهما ، فقد نقضوه .

١٥٩ ط /

هذا وقد بينا أنَّ كونه مريداً لأحدهما لا يتنافى كونه مريداً للآخر في الحقيقة ، فلا يصح من هذا الوجه أن يحيلوا كونه مراداً له ، كما قلناه في المقدور .

وليس لهم أن يقولوا : إذا صحَّ كونه عالماً لنفسه ، وإنَّ لم يصح أن يعلم وجود الضدين ، بل علمته بوجود أحدهما يحيل كونه عالماً بوجود الآخر ، فجوّزوا ما قلناه في المراد . وذلك أنَّ الذي أحنأ كونه عالماً بوجودهما ، ليس هو علمه بوجود أحدهما ، لأن أحدهما لو لم يوجد ، لاستحال أن يعلم وجود الآخر ، كما يستحيل أن يعلم وجوده إذا علم وجود الآخر . وإنما لم يصح أن يعلم وجوده ، لأنَّ العلم يتعلق بالشيء على ما هو به . فإذا كان معدوماً استحال أن يعلم موجوداً . ولذلك يستحيل من

(١) وإن : فإن ط

الحين أن يعلم وجودهما ، كما يستحيل ذلك من الحي الواحد . وليس كذلك المرادان الضدان ، لأنه يصح من المرادين ارادتهما . وذلك يبيّن أن كل واحد منهما ^(١) كصاحبه في أنه يصح أن يتراد ، فالمريد لنفسه يجب كونه مريدا لهما .

فإن قيل : إن ^(٢) الارادة كالعلم في أنها تتعلق بالشيء على ما هو به ، فما لا يوجد من الضدين يستحيل أن يريده ، كما يستحيل أن يعلم وجوده .

قيل له : إن العلم ليس بعلم لجنسه ، وانما يكون كذلك متى كان معلوما على ما يتناوله . ولذلك قد يوجد الاعتقاد / ، ولا يكون علما ، وقد يتعلق بالشيء على ما ليس به . فاذا صح ذلك ، وكان حال العالم فيما يتعلق به حال العلم ، لم يجز أن يعلم الشيء الا على ما هو به . والمريد قد يريد ما لا يكون ، كما يريد ما يكون ، لأن الارادة جنس الفعل ، ولا يراعى في ^(٣) كونها ارادة تكون مرادها وحدثه لا محالة . فلا تفصل بين أن تتعلق بما نعلم أنه لا يحدث ، أو بما نعلم أنه يحدث . وهي في هذا الوجه بمنزلة الاعتقاد الذي هو جنس الفعل ، وهي مخالفة للعلم . ولذلك يعلم أحدا من نفسه أنه يريد للشيء ، مع شكه في حال مراده هل يكون أم لا يكون ، ولا يفصل ^(٤) بين حاله اذا أراد ما يكون وبين حاله اذا أراد ما لا يكون . ولذلك قد يريد من غيره الشيء ، ثم يستخبره عنه هل وجد أم لا ؟ ولا يصح ذلك في العلم ؛ وذلك يبيّن الفرق بين الأمرين .

(١) منهما : ساقطة من ط (٢) ان : ساقطة من ط

(٣) في : ساقطة من ص (٤) يفصل : فصل ط

فان قيل ^(١) : انه تعالى يعلم الأشياء على حقائقها ، فيريد كل شيء على ما هو به ، فما يعلم كونه يريد كونه ، وما يعلم أنه لا يكون يريد أن لا يكون ، فلم يحصل عندنا غير مريد لشيء يصح أن يراد .

قيل له : انا قد بينا من قبل في فصل منفرد أن الإرادة لا تتعلق بالشيء الا على طريقة الحدوث . واذا صح ذلك بطل ما ذكروه . ووجب لو كان مريدا لنفسه ، أن يكون مريدا لحدوث كل شيء وكونه ، وأن يكون ما علم أنه لا يكون بمنزلة ما علم أنه يكون في هذه القضية . على أنهم ، أو أكثرهم ، يتقضى هذا الأصل ، لأنهم يقولون : ان / القديم تعالى لم يرد ^(٢) اكتساب الكافر الكفر ، وأن يكون كافرا به ، وأن يكتسبه من حيث كان كفرا ، وانما يقولون انه أراد أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا . وهذا يبطل قولهم : انه أراد الشيء على كل وجه علمه عليه .

وقد ألزمهم شيخنا رحمهم الله ^(٣) على تسليم هذا القول أن يكون تعالى مريدا لأن يكون الشيء ، وأن لا يكون ، لأن كل واحد من الوجهين يصح أن يراد عليه المراد ، حتى لو أراد المريدان على الوجهين ، لصح عندهم . فيجب اذا كان مريدا لنفسه ، أن يكون مريدا لكون الضدين ، ومريدا لهما أن لا يكونا . وهذا أكد في الاستحالة مما ألزمناهم أولا من وجوب كونه مريدا للضدين . فثبت أن سؤلهم هذا طرقت عليهم في الالتزام وجها لولاه لما ألزمهم . ولا يجب اذا استحال عندنا أن يراد ^(٤) أن لا يكون الشيء أن لا يصح منا ما ألزمناهم ، لأننا لم نعتده دليلا ،

(١) قيل : قال ط (٢) لم يرد يريد ط

(٣) رحمهم الله : ساقطة من ط (٤) عندنا أن يراد : عندهم أن يريد ط

فيقال انكم بئتموه على ما لا يصح عندكم ، وانما قصدنا به اسقاط ما ارادوه . وما حل هذا المحل صح^١ ايراده على الخصم . وقد ألزموهم أن لا يكون تعالى بأن يريد كون ما علم كونه بأولى من أن يريد كون ما علم انه لا يكون ، ولا بأن يريد أن لا يكون ما علم انه لا يكون بأولى من أن يريد أن لا يكون ما علم كونه . فيخصه كل واحد منهما بأن اراده على وجه دون وجه كتنخيصه / أحد المرادين بأن يريد دون الآخر في الدلالة على بطلان القول بأنه يريد لنفسه .

١٦١ /

فإن قالوا : انا نحيل كونه مريدا لما علم أنه لا يكون ، لأن ارادة ما هذه حاله تمن^٢ ، وليس بارادة في الحقيقة ، أو هو شهوة وليس بارادة ،^(١) والتمنى والشهوة مستحيلان على الله ، فلا يجب أن يكون مريداً الا لما علم كونه فقط^(٢) .

قيل له : هذا لا يصح على طريقتهم ، لأنهم يقولون انه تعالى يريد أن لا يكون ما علم أنه لا يكون ، كما يقولون انه يريد كون ما علم كونه ، ولم يعدوا ذلك تمناً وشهوة^(٣) .

فإن قالوا : انا نجيز ارادة الشيء على ما هو به ، ونقول ان ارادة كون ما لا يكون تمن^٢ وشهوة ، فلا يصح الا أن يريد أن لا يكون . ونقول : ارادة أن لا يكون ما علم كونه تمن^٢ وشهوة ، فلا يصح الا أن يريد كونه . فاذا كان هذا قولنا ، فالذي سألناه صحيح .

قيل له : قد بينا من قبل أن التمنى والشهوة يخالفان الارادة ، وأنهما

(١-٢) والتمنى والشهوة ... فقط : ذلك عليه مستحيل ط

(٢) وشهوة ولا شهوة ط

بمعزل منهما ، وذلك يسقط ما ذكروه . على أن ما يجده الانسان من نفسه ، يسقط كل ما يتدح به فيه . والواحد منا يجد نفسه مريداً لكون الشيء ، كان المعلوم ^(١) أنه يكون أو لا يكون على حد واحد ، كما يجد نفسه مشتتاً للشيء ناله أم لم ينله على حد واحد . وإذا صح ذلك بطل القول بأن الإرادة على بعض الوجوه تمنى وشهوة .

وقد ألزمهم شيخنا ^(٢) أبو هاشم رحمه الله ^(٣) على هذا القول أن لا يمدح تعالى بأن يقال : كل ما شاءه كان ، لأن حكم / غيره حكمه في أن ما يريد كونه لا بد من أن يكون ، وما لا يكون من مراداته انما يكون متمنياً له ؛ وهذا يهدم تعلقهم بأن الإرادة من صفات القدرة والربوبية ، الى سائر ما يقولون في هذا الباب .

وقد بينا من قبل أنهم لا يخلون في هذا القول من وجهين : اما أن يقولوا أن إرادة كون ما لا يكون تمنى في الحقيقة ، فانها ^(٤) مخالفة للإرادة ، أو يقولوا انها إرادة في الحقيقة ، ومع ذلك تسمى تمنياً . فان أرادوا الوجه الثاني ، فيجب أن يوصف تعالى على قولهم بأنه متمنى ومريد ؛ وان امتنعوا من وصفه بأنه متمنى ، فهو امتناع من عبارة ، والكلام في المعنى لازم لهم . وان أرادوا الأول ، فقد بينا أن المريد للشيء يجد حال نفسه اذا لم يوجد مراده ، كما يجد حال نفسه اذا وجد مراده ، وذلك يبطل قولهم .

(١) المعلوم : في المعلوم ط

(٢،٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٤) فانها : وانها ط

(*) على أن ما ذكره في الاسم يطل ، لأنه يؤدي الى أن لا يكون في المتمني أحد وصل الى متمناه ، أن كان المتمني أراده كون ما لا يكون. فان جعلوا ذلك تمنا وغيره تمنا ، وقالوا : أن المتمني قد يكون على وجه آخر ، فلذلك قد يصل المتمني الى متمناه .

قيل له : فلا بد لك من القول بأن في المتمني ما يكون مخالفاً للارادة. واذا صح ذلك بطل ما تعلقوا به من السؤال (*).

فان هم قالوا : أن التمني الذي يصل به الى متمناه هو ارادة كون ما يكون ، أو ارادة أن لا يكون ما لا يكون ، فذلك يوجب عليهم وصف القديم / تعالى (١) بأنه متمن . وقد ألزموا على هذا القول أن لا يوصف النبي صلى الله عليه بأنه أراد من الكفار ، الذين علم أنهم لا يؤمنون ، الايمان ، وانما تمنى ذلك . والمعلوم من حال الرسول عليه السلام خلافه ، (***) لأنه كان يريد الايمان من جماعتهم على حدة واحد ويدعوهم ويدعو جماعتهم الى الايمان على طريقة واحدة . وكيف يصح أن يقال انه كان صلى الله عليه يتنى الايمان من أبي لهب ولا يريد منه مع شدة حرصه على دعائه اليه ، ولو جاز ذلك فيه لجاز في سائر من كان يدعوهم . فقد بطل لكل ذلك ما سألوا عنه من ارادة كون ما لا يكون ، أو أن لا يكون ما يكون شهوة أو تمنا (**).

واذا بطل ذلك صح ما ألزمناهم من أنه كان يجب لو كان مريداً لنفسه

(١٠٠) على أن السؤال : قال كلاما كثيرا ثم قال ط

(١) تعالى : سبحانه ط

(١٠٠٠) لأنه كان ٠٠٠٠ تمنا : ساقطة من ط

أن يكون مريداً^(١) للمتضادان ، ويريدهما أن يكونا وأن لا يكونا^(٢) على طريقتهم في جواز ارادة أن لا يكون الشيء . وقد بينا من قبل بطلان ما يذهبون اليه من أن الارادة تتعلق بالشيء على طريق الحدوث . وما ذكرناه^(٣) في ذلك هو المعتقد في ابطال ما ذهبوا اليه ، وما عداه إنما قصدنا به الالتزام على مذاهبهم ، لا أننا اعتمدناه .

ومما يدل على أنه تعالى لا يصح أن يكون مريداً لنفسه ، أنه لو كان كذلك ، لوجب كونه كارهاً لنفسه ، لأن مثل ما اقتضى كونه مريداً يقتضى كونه كارهاً عندهم . ألا ترى أن النهي والتهديد قد اقتضيا كونه كارهاً ، كما أن الأمر والخبر / وغيرهما قد اقتضى كونه مريداً . وعندهم أن انتفاء السهو قد اقتضى كونه مريداً ، وذلك بعينه يوجب كونه كارهاً ، فإذا صح ذلك فلو كان لنفسه مريداً لوجب كونه كارهاً لنفسه . وذلك يؤدي الى كونه مريداً للشيء كارهاً له ؛ (*) وهذا في الاستحالة بمنزلة كونه عالماً بالشيء جاهلاً به من وجه واحد (*) وما أدى الى ذلك وجب القضاء بفساده .

فإن قيل : إن قص ارادته للشيء هي الكراهة ، وكونه مريداً للشيء هو كونه كارهاً ، لأنه إذا أراد كون الشيء كرهه أن لا يكون ، وإذا أراد أن لا يكون كره كونه ، فلا يؤدي ما نقول في ذلك الى ما ألزمتونه من المحال .

(١-٢) للمتضادان ويريدهما أن يكونا وأن لا يكونا : للمتضادات

ويريدهما أن تكون وأن لا تكون ط (٢) ذكرناه : ذكرنا ط

(٣) وهذا في ٠٠٠ واحد : ساقطة من ط

قيل له : قد بينا فيما تقدم ^(١) أن الإرادة لا تتعلق بالشيء إلا على طريقة الحدوث ، وما أوجب ذلك فيها يوجب ^(٢) في الكراهة ، لأن من حق الضدين أن يتعلق كل واحد منهما على الوجه الذي عليه يتعلق الآخر . فإذا صح ذلك ، وصح ما قدمناه في فصل آخر أن الإرادة يستحيل كونها كراهة على وجه ، فقد بطل بذلك ما سأل السائل عنه . على أن ما قالوه لو سلمناه ، لكان الدليل مستقيماً ، لأن الزمانهم أن يكون تعالى ^(٣) مريداً لكون الشيء كارهة لكونه . وهذا مما يستحيل عندنا وعندهم ، بل هو مما نعلم كل أحد من نفسه استحالة . فإذا صح ذلك ، فقد بطل ما قدموا به .

وقد قال شيخنا ^(٤) أبو علي رحمه الله ^(٥) لو كان تعالى ^(٦) مريداً لنفسه لاستحال أن يكره / شيئاً أبته ، لأن الكارهه إنما يصح أن يكره الشيء على وجه يصح أن يريد عليه ، كما أن الجاهل إنما يجهل ما يصح أن يعلمه ، فكما يجب نفي كونه تعالى ^(٧) جاهلاً بكل شيء على كل وجه من حيث ثبت كونه عالماً بها أجمع ، فكذلك يجب أن كان مريداً لنفسه ، أن يستحيل كونه كارهة لشيء من الأشياء على وجه . وهذا بين .

فإن قيل : إن كراهة كون ما يكون ليس بكراهة في الحقيقة ، بل هي تصور طبع ، أو تمن ، فلا يلزم أن يكون تعالى مريداً لكون الشيء وكارهة لكونه ، على قولنا أنه يريد لنفسه .

(١) تقدم : قيل ص (٢) يوجب : يوجب ط

(٣) تعالى : سبحانه ط (٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) تعالى : سبحانه ط

قيل له : قد بينا من قبل فساد هذا القول ، وأنَّ حال الكاره لا تتغير بأن يكون المعلوم من حال المكروه أنه يكون أو لا يكون ، أنها في هذا الوجه بمنزلة الإرادة . فإذا ثبت ذلك ، وجب أن يكون كراهة ما يكون كراهة في الحقيقة وأن لا يكون تمنياً ، ولا نفور طبع . وسائر ما فرقنا به بين الشهوة والإرادة يدل على ^(١) الفرق بين نفور الطبع والكراهة ، وكذلك ما بينا به أن الإرادة لا تكون تمناً ، لئله يعلم أنَّ الكراهة لا تكون تمناً .

ومما يدل على أنه سبحانه ^(٢) لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه أن كونه كذلك يوجب اثباته على صفة نقص ، وهو أن يكون مريداً للشيء قبل كونه من غير أن يصح فيه توطين النفس ، وتَعَجُّل / السرور . وقد علمنا أنَّ مَنْ هذه حاله ، فهو على صفة منقوصة ، كما أنَّ المريد للقيح يجب كونه على صفة منقوصة . فإذا استحال ذلك فيه ، استحال كونه مريداً لنفسه . وهذا بمنزلة ما قلناه أنه لو كان متكلماً لنفسه ، لوجب أن يكون متكلماً ؛ من غير أن يستفيد أو يفيد ، فيما لم يزل ؛ وهذا يوجب كونه على صفة منقوصة . ^(٣) ومما يلحق بهذه الدلالة ما استدلل به شیوختنا رحمهم الله من أنه لو كان مريداً لنفسه ، لوجب كونه مريداً للقيح ، وهذا يوجب فيه صفة نقص ^(*) .

وليس لهم أن يقولوا : أنَّ صفات النقص انما تصح في صفات الأفعال . فأمَّا في صفة الذات ، فانه يستحيل ؛ وذلك أنَّ كل صفة توجب نقصاً في

(١) على : على أن ص (٢) سبحانه : تعالى ط

(٣) ومما يلحق نقص : ساقطة من ط

الموصوف اذا كانت لمة توجب ذلك فيه اذا كانت للنفس ، لأن ما يقتضيه من النقص يرجع اليها ، لا الى موجبها . يبين ذلك أن كونه الجاهل جاهلاً ، لما أوجب صفة نقص أوجبه ، كان لمة أو للنفس . ولهذه المناسبة قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) أن العلم لا يكون قبيحاً ، لأنه لو كان فيه ما يقبح ، لوجب كون العالم به ^(٣) منقوصاً . ولو صح ذلك في العالم بعلم ، لصح في العالم لنفسه . فاذا استحال ذلك فيه بطل القول بأن فيه ما يقبح . وهذا يقوى ما اعتمدناه ؛ وبمثله يبطل قول من يقول انه متكلم لنفسه ، لأنه يوجب / كونه على صفة تقتضي النقص ، فهو كونه آمراً بالقبيح ، ومتكلماً بما ^(٤) لا يحسن أن يكلم . ونحن نذكر من يعمد شبه القوم في هذا الباب في فصل مفرد ، ان شاء الله ^(٥) .

/ ١٦٤ ر

(١، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) به : ساقطة من ط

(٤) ومتكلماً بما ومكلماً لمن ط

(٥) ان شاء الله ساقطة من ط

فصل

في انه تعالى لا يجوز أن يكون

مريداً لا لنفسه ولا لعلّة

اعلم أن كونه مريداً على هذا الوجه ، يوجب ما قدمناه في كونه مريداً
لنفسه ، لأنه ليس بأن يريد بعض ما يصح أن يراد بأوّل من بعض ، وذلك
يوجب كونه مريداً لكل مراد ، ومريداً للضدين ، ومريداً لما لا نهاية له من
مقدورات . وقد بينا من قبل ^(١) فساد ذلك ، فلا وجه لاعادته .

ولا يصح أن يقال انه تعالى يريد مراداً دون غيره ، إلا بأن يوصف
تعالى بأنه يريد بارادة محدثة ، لأنها هي التي تختص بأن يتعلق بشئ ، دون
غيره ، وعلى وجه دون غيره ^(٢) . يبين ذلك أنه تعالى لما كان مدركاً لا لنفسه
ولا لعلّة ، وجب كونه مدركاً لكل مدرك ، كما وجب كونه عالماً بكل
معلوم ، وإن كان عالماً لنفسه . يوضح ذلك أن الصفة اذا استحققت للنفس ،
فانما يجب أن تستتبع في كل ما يصح ، لأنه ليس هناك ما يخصها ^(٣)
بأمر دون غيره . وهذا المعنى قائم اذا كانت الصفة ^(٤) مستحقة لا للنفس
ولا لعلّة . وذلك يصحح ما / قدمناه . على أن الصفة التي تستحق
لا للنفس ولا لعلّة ، لا بد من أن يكون لها وجه تستحق منه ، كما نقول
في كون الموجود محدثاً ، والحي مدركاً . وقد علم أنه لا وجه

/ ١٦٤

(١) من قبل : ساقطة من ص (٢) غيره : وجه ط

(٣) يخصها : يخصها ط (٤) الصفة : ساقطة من ط

يستحق منه كونه تعالى مريداً ، على طريقة ما نقوله فيما يستحق من الصفات ، لا للنفس ولا لعلّة . فالتقول بذلك لا يصح .

فإن قال : يستحق كونه مريداً لا للنفس ولا لعلّة ، من غير وجه يصح بياؤه ، كما يقولونه في المعدوم ،

قيل له : إن كونه مريداً ينبىء عن اختصاصه بحال يبين بها من غيره . وما هذه حاله فلا (١) بد من وجه يستحق له ، وليس للمعدوم بكونه معدوماً حال ، وإنما ينبىء عن أنه ليس بموجود . وما هذه حاله يراعى فيه الوجود ، وكل ما استحال وجوده وجب عدمه ، وكل ما صح وجوده صح عدمه .

فإن قال : انه مريد لكونه حياً ، لا آفة به (٢) كما نقوله في كونه مدركا . قيل له : ان كونه حياً ليس بأن يوجب كونه مريداً بأولى من أن يوجب كونه كارها . وما حل هذا المحل لا يصح أن يقتضى إحدى الصفتين . وإنما صح لنا القول بأنه مدرك لكونه حياً لا آفة به ، لما لم يكن لهذه الصفة ضد يصح كونه حياً مقتضياً له . وليس هذا مما نقوله من أن كونه حياً يصح كونه مريداً بسبيل ، لأن ذلك إنما صح من حيث كانت الصفة تصحح الصفة وضدها ، ولا يستحيل ذلك فيها ، كما يصح من القادر إيجاد الضدين . وليس كذلك حالها في اقتضاها صفة أخرى ، لأن اقتضاءها للصفتين / الضدين يقتضى حصولهما جميعاً للموصوف ؛ وذلك يستحيل .

١٦٥ /

وما يدل على ما قلناه إن كونه مريداً لا يخلو من أن يكون عليه (٣) فيما لم يزل ، أو يحصل عليه بعد ما لم يكن بذلك . وإن كان مريداً لم يزل ،

(٢) به : ساقطة من ط

(١) فلا : لا ص

(٣) عليه : ساقطة من ط

فأما صافات النفس قد حصلت فيه ، فلا يصح أن يقال انه يريد لا لنفسه ولا لعلقة ؛ وإن حصل مريداً بعد أن لم يكن كذلك ، فلا بد من كونه مريداً بارادة ، لأنه لا يصح أن يقال ان لكونه مريداً شرطاً يتعلق به ، اذا كان موجوداً . فلذلك صح أن يريد بعد ما لم يكن مريداً . وإن لم يكن مريداً بارادة ، كما نقوله في المدرك . وذلك لأن المراد قد يكون معدوماً وموجوداً . وقد يريد المرید ما يكون في المستقبل ، كما يريد الكائن في الحال . فإذا صح ذلك ، لم تكن بعض الأوقات بأن يكون مريداً فيه أولى من بعض ، لو كان مريداً لا لعلقة . وذلك يوجب كونه مريداً فيما لم يزل . وفي هذا تحقيق ما قلناه من أنه تعالى يريد لنفسه أو لعلقة ، وأنه لا واسطة لهذين .

فصل

في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة

اعلم أن ما قدمناه من الأدلة في أنه تعالى لا يجوز أن يكون علماً بعلم قديم ، أو أكثرها يدل على أنه لا يجوز أن يكون مريداً / بارادة قديمة ، ٦٥ / فلا وجه لاعادة القول فيه . وما ^(١) دللنا به على أنه لو كان مريداً لنفسه لوجب أن يكون مريداً لكل مراد ، يدل على أنه لا يكون مريداً بارادة قديمة ، لأنها اذا كانت قديمة ، لم تكن بأن يراد بها بعض المراد ^(٢) أولى من بعض ، كما قالوه في العلم القديم . وهذا يؤدي الى سائر ما ذكرناه من قبل ، الا أن يقولوا انه يريد بالارادة القديمة مراداً واحداً . وذلك يوجب اثبات ارادات قديمة لا نهاية لها ، وأن تفارق ارادته الارادات المحدثه في جواز تعلقها على التفصيل بمرادات كثيرة . وذلك يبين الفساد ، لما ذكرناه في باب الصفات . أو يقال انه يريد بعض المرادات دون بعض ، ويستحيل أن يريد سواها ، وهذا يوجب أن في المرادات ما يستحيل أن يريده ؛ وقد بينا فساد ذلك من قبل . على أنه لو كان مريداً بارادة قديمة أو لنفسه ، لاستحال أن تقع أفعاله على وجه لكونه مريداً ، نحو كون الكلام خطايا وخبراً ، لأننا قد بينا أن الخبر انما اقتضى كون المخبر مريداً ، من حيث مسح وقوعه بعينه من جهته ، ولا يكون خبراً . ولو كان مريداً لنفسه أو ^(٣) بارادة قديمة ، لم يصح هذا الوجه فيه ، لأنه يستحيل أن يوجد ولا ^(١) وما ؛ وما ط (٢) المراد : الارادات ط (٣) أو : ساقطة من ص

يكون مريداً له . وهذا يوجب استحالة وجوده ، ولا يكون خبراً . وذلك
 يبطل حاجته في كونه خبراً الى كون / المخبر مريداً . وفي ذلك ابطال الطريق
 الذي به نعلم كونه مريداً أصلاً . ١٦٦ د /

وقد اعتمد شيوخنا رحمهم الله ^(١) في ابطال قولهم انه يريد لذاته على
 أن ذلك يوجب أن لا يوصف بالقدرة على أن يفعل أكثر مما هو يريد له ،
 لأن وصفه بالقدرة على ذلك ، يؤدي الى وجوه كلها فاسدة : اما أن
 يقال انه يصح أن يفعل ما لا يريد ، وفي ذلك هدم القول بأنه يريد لذاته
 أصلاً وابطال سائر ما يعتلون به في هذا الباب .

أو يقال انه يصح أن يفعل ما لا يريد لذاته ، ويريد به ارادة يحدثها ؛
 وهذا كالأول في انه يبطل القول بأنه يريد لذاته .

أو يقال إنه قادر على أكثر من ذلك ويستحيل أن يفعله ؛ وذلك ينقض كونه قادراً .
 وانما يصح منا القول بأن القادر يقدر على ما يتعذر عليه فعله ، لمنع ،
 أو ما يجري مجراه ، لأنه يصح ممن هذه حالة الفعل على بعض الوجوه .
 وما قالوه يؤدي الى أن لا يصح منه فعل ما لا يريد ألبتة ، وذلك ينقض
 كونه قادراً عليه ، فلم يبق إلا ما قلناه ، من أنه كان يجب أن لا يصح أن
 يفعل أكثر مما علم أنه يريد من مقدوراته . وهذا يوجب أن لا يوصف
 بالقدرة على تقديم خلق الأجسام قبل أن أحدثها ، ويوجب أن لا يصح أن
 يفعل في كل حال أكثر مما علم أنه يفعله . ولا يصح أن يزيد في المكلفين /
 غيرهم ، أو يزيد في تكليفهم . وهذا أعظم من التصريح بتعجيز الله . فما
 أدى اليه يجب القضاء بفساده .

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

فإن قيل : هذا بينه يلزمكم اذا وصفتموه تعالى بأنه عالم لنفسه ، لأنه يجب أن لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله ، فاذا لم يلزمكم ذلك ، فكذلك القول فيما سألتونا عنه .

(*) قيل له : إن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك به ، فهو كالخبر الصدق والدلالة ، فلا يجب أن لا يصح منه خلاف ما علمه ، كما لا يجب أن لا يصح منه خلاف ما أخبر عنه ، أو دل عليه . وهذا يبين من حال الشاهد في أنه يقدر أن يفعل خلاف ما علمه ، فكذلك القول فيه تعالى (*) .

وبعد ، فإنه جل وعز^(١) كما يعلم ما يكون وما لا يكون ، فإنه يعلم أن ما لا يكون من مقدوراته يصح أن يختاره ويفعله . وليس كذلك الحال فيما قالوه ، لأنه لو كان مريداً لنفسه ، لوجب أن يستحيل أن يفعل ما ليس بمريد له ، من حيث كانت الإرادة عندهم موجبة^(٢) . (**) فلا يصح أن يريد الشيء ، إلا ويجب كونه ، ولا يصح أن يكون ما لا يريد^(٣) . (**) فقد صح بذلك مفارقة ما قالوه لما قلناه ، وسلم ما ألزمناهم^(٤) . وهذه الدلالة تنبطل قول من يقول : انه يريد بارادة قديمة أيضا . والوجه في مكالتهم ما قدمناه ، فلذلك لم تعد^(٥) .

(٥-٥) قيل له تعالى : ساقطة من ط

(١) جل وعز : تعالى ط

(٥-٥) فلا يصح يريد : ساقطة من ط

(٢) وسلم ما ألزمناهم : ساقطة من ط

فصل

في أنه يجب كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة

١٦٧ و١

/ اعلم أنه إذا ثبت بما ^(١) قدمناه أنه مريد ، وبطل أنه مريد لنفسه ، ولا لنفسه ، ولا لعة وإرادة قديمة ، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة . لأننا لو لم نقل بذلك ، لآدى الى خروجه من أن يكون مريداً أصلاً . فإذا لم يكن الى نفي كونه مريداً سبيل " ، وجب كونه مريداً بإرادة محدثة . ومما ^(٢) يبين ذلك أنه إذا ثبت أنه قد حصل مريداً بعند ما لم يكن كذلك ، وثبت أنه لا شيء أرادته الا ويصح أن يكرهه على البذل ، فليس بأن يريد الشيء أولى من أن يكرهه ، الا لمعنى من المعانى ، على طريقتنا في اثبات الأعراض .

وليس له أن يقول : انه إذا علم في الفعل ما يدعو الى فعله وجب كونه مريداً له ولا يصح أن يكرهه . وذلك يطل ما ذكرتموه . لأن مع ثبوت الداعى الى الفعل قد يصح منا أن يكرهه ، امّا بأن تتغير حال الداعى ، أو بأن يضطر الى الكراهة . وذلك يسقط ما قاله ^(٣) . ويبين أن كونه حيا يصح كونه مريداً للشيء ، وكونه كارهاً له . فإذا صح كل واحد منهما على البذل ، فليس تجدد أحدهما أولى من الآخر الا لمعنى ، وذلك يقتضى ثبوت الارادة . على أن ما يريدته تعالى من غيره ، لا يصح أن يقال ان هناك

(١) بما : ما ط

(٢) ماله : قال ط

(٣) ومما : ساقطة من ط

ما يوجب كونه مريداً له من داع أو غيره ، لأن الدواعي انما تؤثر في مقدور من اختصت به دون مقدور غيره . فلا بد من القول بأنه قد أراد من فعل غير ما يجوز أن يكرهه على البدل . وذلك يوجب كونه مريداً / بارادة ١٦٧ ط
معدثة . على أن ما يريد ، قد كان يصح أن لا يريد ، بأن لا يفعله وحاله في صحة كونه مراداً ، فعل أو لم يفعل ، لا تغيير . وذلك يوجب كونه مريداً بارادة معدثة ، على ما نقوله .

على أن* (*) ما قدمناه من أن أفعاله قد وقعت على وجوه كان يصح وقوعها على خلافها ، وأنها لا تكون كذلك الا من حيث حصل مريداً ، مع جواز أن لا يحصل مريداً له ، يبين أنه يريد بارادة معدثة لأنه (*) اذا أحدثها حصل مريداً لها ، ويجوز أن لا يحدثها ، ولا يكون مريداً لها . على أن ما يذكره شيخنا (١) أبو هاشم رحمه الله (١) من الدلالة على بقاء القدرة بدل على ما قلناه ؛ لأنه رحمه الله (١) قال : لو كانت لا تبقى ، لاستحال كونه قادراً على الفعل بعد أوقات ، ولو استحال ذلك فينا ، لاستحال في القديم تعالى . لأن متناول الصفات لا تتغير استحققت للنفس أم لعله ، فكذلك اذا ثبت أن كونه الواحد منا مريداً يستحيل أن يدوم له ، فيجب أن يستحيل ذلك في القديم تعالى . وقد اعتل رحمه الله (١) في بقاء العلم بقريب مما (٢) قدمناه . وهذا قريب ، (٣) وان كان ما قدمنا ذكره أوتى أن يعتمد عليه (٤) .

(٥) ما قدمناه ٠٠٠٠ لأنه : ساقطة من ط

(١، ١، ١، ١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) بقريب مما : بما ص (٣-٢) وان كان ٠٠٠ عليه : ساقطة من ط

على أن ما قدمناه من الدلالة ، على أنه تعالى إنما يريد بعض ما يصح كونه مراداً دون بعض ، يوجب كونه مريداً بإرادة محدثة ، لأنها التي تختص بأن يراد بها المراد على طريق التفصيل . ولا يصح أن يراد بها كل المرادات . ولو / كانت قديمة ، لوجب كونها من جنس ارادتنا إذا تعلق بالمراد على الوجه الذي تعلق^(١) به ارادتنا .

وقد بينا أنه لو كان مريداً لا لعل ، لم يصح أن يريد شيئاً دون شيء . وكل ذلك يبين أنه مريد بإرادة محدثة . على أن السمع قد دل على ذلك ، لأنه تعالى قال : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون »^(٢) . و « إذا » تفيد الاستقبال ، وذلك يقتضي كونه مريداً بعد أن لم يكن كذلك .

فإن قيل : أليس قد قال تعالى^(٣) : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم »^(٤) فلم يوجب ذلك حدوث العلم ، وإن كان لفظة « حتى » لا تدخل الا على^(٥) الاستقبال .

قيل له : إن الأمر وإن كان كما ذكرته ، فالدلالة قد دلت على أنه تعالى عالم لنفسه ، وأنه عالم فيما لم يزل ، فصرفنا لذلك هذا الكلام عن ظاهره ، ولم يدل الدليل على أنه تعالى فيما لم يزل مريد ، فلا وجه يوجب صرف هذا الكلام من ظاهره . وسنبين أن هذه الآية تدل على أن كلامه أيضاً محدث .

(١) تعلق : تعلق ص (٢) النحل ١٦/٤

(٣) تعالى : ساقطة من ط (٤) محمد ٢١/٤٧

(٥) الا على : تحت من

وقد استدلل شيخنا ^(١) أبو على رحمه الله ^(٢) على أن الإرادة محدثة لقوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ^(٣) لأنه لا يصح أن يقال : لو شاء أن يؤمن الكفار لآمنوا ، وذلك مستحيل فيه .
والما يقال ذلك إذا صح أن يشاء ذلك منهم ، وهذا يوجب كون الإرادة محدثة ، مقدورة له ، يصح أن يفعلها ويصح أن لا يفعلها . ولولا أن الأمر كذلك ، لم يكن قوله : « لو شاء لآمن » مدحا له ^(٤) ، بل كان إلى الذم أقرب . ألا ترى أن / قائلا لو قال أن زيدا لو وصل إلى ملك الروم لقتله ، لكنه لا يقدر على الوصول إليه ، ولا يمكنه ذلك ، لكان قد دمه بذلك ، وحكم بمجزئه . فكذلك من قال انه سبحانه لا يصح أن يشاء من الكافر أن يؤمن ، فقد وصفه بالضعف . ويجب أن يجري ^(٥) ذلك منهم مجرى قولنا للنؤمن : لو كان صحيح الرجلين لمشي ، وهو لا يمكنه تصحيح رجليه ، والمشي يعتده في أن ذلك ذم ونقص . ولا يمكنه أن يقول ان هذه الآية ليست بمدح ، لأن في ذلك خروجاً ^(٦) من الإجماع .
على أن هذه الآية تدل على ما قلناه من وجه آخر ، لأنه لا يصح أن يقول : « ولو شاء ربك » والمشيئة متقدمة ، كما لا يصح أن يقال : لو علم الله كيت وكيت ، مع أنه عالم فيما لم يزل . ومتى ذكر ذلك على هذا الوجه ، فهو مجاز . وكيف يجوز أن يقول تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » ^(٧)

(١-١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) يونس ١٠ / ٩٩

(٣) له : ساقطة من ط (٤) ويجب أن يجري : ويجرى ط

(٥) خروجاً : الخروج ط (٦) السجدة ١٣ / ٣٤

ويستحيل أن يشاء ذلك . أو ليس هذا من أول الأشياء على أنه تعالى ^(١) إنما لا يشاء ذلك ، لأنه قد حق القول منه ، فلولا ذلك ^(٢) لشاءه ، وصح ذلك فيه . وكيف يصح أن يقول تعالى : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله » ^(٣) والمشيئة قديمة . وإن صح ذلك ، فهلا جاز أن يقال : ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يعلم الله ؟ . ^(*) وقوله تعالى : « أقلم يأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا » ^(٤) ، يدل أيضا / على أن مشيئته محدثة ، والا لم يصح هذا الكلام ^(*) . وقوله سبحانه : « ومن آياته الجوارى في البحر كالأعلام ، أن يشأ يسكن الريح » ^(٥) يدل على ما قلناه ، لأن المشيئة لو كانت قديمة لما صح أن يقال : أن يشأ يفعل كيت وكيت ، ولا صح أن يمتدح تعالى بذلك . وكذلك قوله تعالى ^(٦) : « أن نشأ نزل عليهم من السماء آية » ^(٧) . وقوله : « أن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين » ^(٨) لأن كل ذلك يدل على أن المشيئة مستقبلة ، ^(٩) كما أن القائل إذا قال : أن تأتني أكرمك ، فالمراد به الاستقبال ^(٩) . وقوله تعالى : « ولو علم الله فيهم خيرا » ^(١٠) فجاز عندنا ذكر العلم وأراد المعلوم لأنه أراد به لو كان ممن يقبل ما يسمع ويعمل به لأسمعهم ، وذلك مجاز . ولا يجب

/ ١٦٩

(١) تعالى ساقطة من ص (٢) فلولا ذلك : ولولا ط

(٣) الانعام ٦ / ١١١ (٤) الرعد ١٣ / ٣٦

(٥-٦) وقوله تعالى : ساقطة من ط

(٥) النورى ٤٢ / ٣٢ ، ٣٣ (٦) تعالى : ساقطة من ط

(٧) الشعراء ٢٦ / ٤ (٨) النساء ٤ / ١٣٣

(٩-١٠) كما أن ٠٠٠ الاستقبال : ساقطة من ط (١٠) الانفال ٨ / ٢٣

إذا صرفنا ذلك الى التوسع للدليل أن يجوز مشله في ظواهر الآي التي أوردناها . وقد استدل رحمه الله ^(١) على ذلك بقوله تعالى : « ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله » ^(٢) ، فان المسلمين قد اتفقوا على أن قول القائل : « انى أخرج غدا الى المسجد ان شاء الله » صحيح ^(٣) ، وقولهم : « انى أخرج الى المسجد غدا ان علم الله » ، و : « سيعافى أخى هذا ان قدر الله » على ذلك لا يجوز . وهذا يبين أن المشيئة محدثة ، وأنها مخالفة لعلمه وقدرته ، والا لم يكن للاستثناء عقيب الاخبار والايمان معنى البتة ^(٤) ، ولا كان لأمره تعالى رسوله صلى الله عليه ^(٥) بذلك معنى . وقد بينا أن تعلقهم بهذه / الآي في أنه تعالى ^(٦) لم يرد الايمان من الكفار لا يصح ، لأنه انما أراد بقوله : « ولو شاء ربك لآمن منّ في الأرض كلهم جميعا » مشيئة الاجاء . وانما أراد منهم ذلك اختياراً لا على وجه الاجاء ^(٧) ، فلم ينف عن نفسه ما ثبت من المشيئة ، بل نفى غيره . وكل هذه الآي تصح على ما نقوله . فأما على قولهم فلا وجه لتمدح الله بها على الوجه الذى يبيّنه . وكل ذلك يبيّن أنه يريد الأشياء بعد أن لم يكن مريداً لها ، وأنه انما يريد ما لمعنى يحدثه ويفعله .

فأمّا ما يعتل به شيوخنا المتقدمون من أنه اذا جاز أن يوصف بأنه يريد ويكره ، ودل الكتاب على ذلك فيه بقوله : « ولكن كره الله ابعائهم » ^(٨)

(١) رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) صحيح : ساقطة من ط

(٣) البتة : بجة ط

(٤) البتة : بجة ط

(٥) صلى الله عليه : ساقطة من ط

(٦) تعالى : ساقطة من ط

(٧) على وجه الاجاء : ساقطة من ط

(٨) التوبة ٩ / ٤٦

و « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها » ^(١) . وذكر ما يدل على أنه مريد في آى كثيرة ، فيجب أن يكون كونه مريداً ^(٢) من صفات الأفعال لكونه محسناً ومتفضلاً ، الى ما شاكله ، فتقربت منهم على المتعلم . وذلك لأنه يجب ^(٣) أن يعلم أولاً في صفات الذات أنها مستحقة للذات ، ثم ينفى ضدها عن الموصوف ، نحو قولنا في كونه تعالى عالماً أن الفعل المحكم لما دلّ على أنه عالم ، وبطل كونه عالماً لمعنى ، واختص بهذه الصفة على وجه بان بها من سائر العالمين ^(٤) ، وجب كونه عالماً لنفسه . وإذا صحّ ذلك وجب نفي كونه جاهلاً ، فلا سبيل اذن الى نفي ضد الصفة الا بعد اثباتها للنفس . ولا سبيل الى وصفه بأنه يستحق الصفة وضدها / في صفات الأفعال ، الا بعد بيان كونها من صفات الأفعال ، فالتوصل ^(٥) بأحد الطريقين الى أن الصفة للنفس أو لعلة لا يصح ، خصوصاً ونحن لا نقول : أن كونه مريداً من صفات الفعل ، كما تقوله في كونه محسناً ^(٦) الا على وجه من التسحح سنيته من بعد .

١٧٠ د /

فاذا ثبت بهذه الأدلة أنه مريد لمعنى ، وبطل بما قدمناه من الفصول أن تكون ارادته هي المراد ، أو الأمر ، أو الحركة ، فيجب أن يكون مريداً بإرادة . وقد بينّا أن الارادة غير الكراهة ، فيجب أن يكون مريداً بإرادة ، وكارهاً بكراهة ، وأن يثبتا جنسين مختلفين ، على ما بيناه .

(١) الاسراء ٣٨/١٧

(٢) كونه مريداً : مريد ط

(٣) يجب : لا يجب ط

(٤) العالمين : العلمين ط

(٥) فالتوصل : والتوصل ط

(٦) محسناً : م. ومجمل ص

(*) وقد بينا أيضا أن الإرادة ليست من الشهوة بسبيل ، فلا يجب إذا استحال كونه مشتتيا أن يستحيل كونه مريداً . وسندل من بعد على أن الإرادة التي بها يصير مريداً توجد لا في محل ، وكذلك الكراهة ؛ فاذن لا يصح وجودهما إلا من جهته . وهذا يصحح ما يقوله الشيوخ رحمهم الله أن الإرادة فعل " من أفعاله ، وأنها من صفات الفعل ، لأنهم يقصدون بذلك هذا الوجه . ولا يجوز أن يكون مرادهم في ذلك كمرادهم بقولهم أن كونه محسناً وصادقاً من صفات الفعل (*) . لانا قد (١) دللنا على أن المريد لم يكن مريداً لأنه فعل الإرادة فقط ، لأنه لو فعلها في غيره لكان ذلك هو المريد (٢) بها دونه ، فإذا (٣) فعل الصدق والاحسان في غيره ، فهو الموصوف بهما دون مَن فعلا / فيه .

١٧٠ /

وقد بينا من قبل أن المريد لا يجوز أن يكون مريداً لوجود الإرادة فقط ، بحيث تختص به ، على ما كان يقوله شيخنا (٤) أبو هاشم رحمه (٥) الله أولاً . لأن الإرادة كالعلم وسائر ما يتعاقب على الحي . وقد بينا أن كل ذلك يوجب كون الحي على حال يبين بها من غيره ، فكذلك القول في الإرادة .

(*) وقد بينا بطلان قول مَن يقول بأن ذلك يوجب جواز التغير عليه ، وأوردنا في ذلك ما لا ملأ في أعادته . وسنذكر الآن أن إرادته

(٥-هـ) وقد بينا الفعل : ساقطة من ط (١) لانا قد : فقد ط

(٢) هو المريد : الغير مريداً ط

(٣) فإذا : وإذا ط

(٤-هـ) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) وقد بينا : ابتداء سقط من ط

لا يصح وجودها في محل ، وما يتصل بذلك ثم نذكر شبههم في أنه تعالى
مرید لنفسه . ثم نین ما یصح أن یریده تعالى وما لا یصح ، وما یحسن من
ذلك وما لا یحسن ، وتبعه بإفساد قولهم أنه سبحانه یجب أن یكون مریدا
لكل شیء ، ونورد من شبههم فی ذلك الأقوی مما یعلقون به ، ونجیب عنها
بما یحضر ، ان شاء الله (*) .

فصل

في أن إرادته تعالى يجب أن تكون

موجودة لا في محل وما يتصل بذلك .

قد بينا أنه تعالى يريد بإرادة محدثة ، فإذا صح ذلك لم يخل في وجودها من أمرين : إما أن توجد في محل أو لا ^(١) في محل . وإن وجدت في محل ، لم تغل من وجوه : إما أن تحتاج إلى أن يكون في محلها الحياة ، أو يصح وجودها فيه إذا لم يكن فيه حياة ، وكان مبنيًا بشيء مخصوصة ؛ أو يصح وجودها في كل محل ، ولا تحتاج في وجودها / إلا إليه . ومتى أبطلنا صحة وجودها في المحل على سائر الوجوه التي ذكرناها ، وجب القضاء بأنها توجد لا في محل . والذي يدل على أن وجودها في محل فيه حياة ، لا يصح ، أنها لو وجدت في محل هذه حاله ، لوجب أن يكون المريد بها الحي بتلك الحياة ، وهو ما ذلك المحل بعضه ، لأن الدلالة قد ^(٢) دلت على أن ما يوجد في أعضائنا من الحياة ، يجب أن تكون حياة لنا ومختصة بنا . وما أوجب فينا ذلك ، يوجب في كل حي مبني ، فلا يصح أن يقال أن أحوال الأحياء في ذلك تختلف . فإذا صح أن الحي بتلك الحياة الجملة التي ذلك المحل بعضها ، فيجب أن يكون هو المريد بتلك الإرادة ، لأنها قد وجدت على الوجه الذي وجدت تلك الحياة عليه . فإذا

(١) لا : لا توجد ط.

(٢) قد : ساقطة من ص

وجب اختصاصه بأنه الحي بها دون غيره ، فيجب أن يكون هو المريد بتلك الارادة دون غيره .

(*) يبين ذلك أن الارادة الموجودة في أجزاء قلب الحي منا يجب أن تكون ارادة له ، كما أن ما في قلبه من الحياة حياة له . ولو لم تقل والحال في الارادة ما قلناه ، أنها مختصة به ، لفسد علينا الطريق الذي به نعرف اختصاص الأعراض التي توجب الحكم للجملة بها . فاذا علم أن ما أدى الى ذلك يؤدي الى الجهالات ، فالواجب أن تقطع على أن من حق الارادة اذا حلت في محل فيه حياة ، أن يكون المريد بها الجملة التي صارت حية بتلك الحياة . فاذا صح ذلك ، فلو وجدت ارادته تعالى في محل فيه حياة لوجب / ١٧١ ط / أن يكون المريد بها غيره (*) لأنه لا يصح أن يقال انه يريد بها مع كونها ارادة لغيره ، لأن ذلك لو صح فيها ، لوجب كونه مريداً بسائر الارادات الموجودة في المحال ، لأنه ليس لبعضها معه من الحكم ما ليس لسائرها . وهذا يؤدي الى صحة كونه مريداً للشيء كارهاً له ، اذا أراد زيدا وكرهه عمرو ، (١) أو الى استحالة كون زيد مريداً لما كرهه عمرو . وكلا الأمرين فاسد . لأن كون الحي مريداً كارهاً (١) يوجب كونه (٢) على صفتين ضدين وذلك مستحيل .

فأما صحة كون الواحد منا كارهاً لما يريد غيرهِ ، فمما يعلمه ضرورة .
وذلك يصح ما قلناه من أن كل ما أدى الى أحد هذين يجب فساده .

(١) يبين ذلك . . . غيره : ساقطة من ط

(١-٢) أو الى . . . كارها : ساقطة من ط

(٢) يوجب كونه : فيجب ط

والقول بأنه تعالى ^(١) مريد بما يريد غيره ، يؤدي الى ذلك ، فيجب القضاء بنساده .

وليس لأحد أن يقول : جئوزوا أن تختص به بعض الارادات الموجودة في المحل ، لأن من حتمها أن تكون ارادةً لجنسها ، وإن كان غيرها يشركها في كيفية الوجود ، ولا يوجب كونه مريداً بها ^(٢) ، من حيث لم يكن جنسها ^(٣) موجباً لذلك .

أو ليس من قولكم أن الارادة تتعلق بمراد دون غيره ^(٤) ، وإن كان حكمها معهما واحد ؟ .

ومن قولكم أن الشيء ينفي ما يضاده في محله دون غيره ، وإن كان حكمه معهما واحداً ؟ .

ومن قولكم أن الفناء يضاد الجوهر دون ارادة القديم تعالى ^(٥) ،

وإن كان حكمهما في وجودهما / لا في محل لا يختلف ؟ . وذلك لأن من حق العلة أن لا توجب الحكم لما توجه له ، الا أن يحصل لها به من الاختصاص ما لا يحصل لها بغيره . ولا يكفي في ايجابها الحكم أن تكون موجودةً فقط . يبين ذلك أنها مع الوجود توجب الحكم لشيء دون غيره ، ولذلك يصح أن يعلم الواحد منا بما ^(٦) يوجد في قلبه من العلوم دون ما يوجد في قلب غيره ، وإن كانا من جنس واحد . فلو أوجب أحدهما الحكم لوجوده فقط ، لوجب أن يوجه الآخر ، وهذا باطل . ولذلك تختص

(١) تعالى : عز وجل ط (٢) بها : ساقطة من ط

(٣) جنسها : جنسه ط (٤) غيره : مراد غيره ط

(٥) تعالى ساقطة من ط (٦) بما : ساقطة من ط

بعض الأعراض بأن توجب الحكم لمحل دون غيره ، أو للجملة دون غيرها .
 فإذا صحَّ ذلك ، فما منع من إيجابها الحكم ، لما من حقها أن توجبه ، يجب
 أن يمنع من وجودها ، كما أن ما منع من تعلقه بغيره ، إذا أوجب ^(١) تعلقه
 بجنسه ، يمنع ^(٢) من وجوده . وكما أن ما يمنع من المعلول ، يمنع من
 وجود العلة على الوجه الذي يوجب المعلول . فإذا ثبت أن ما يوجد من
 الإرادات في بعض الحى ، يوجب الحكم له ، صار وجوده على هذا الوجه
 كالشرط في إيجابه كونه مريداً . فإذا ثبت ذلك فيه ، ثبت في كل ما وجد
 بهذه الصفة من الإرادات . فإذا صحَّ ذلك فيجب أن يكون ما يمتنع ذلك
 فيه يستحيل وجوده فيه أصلاً .

وارادة القديم تعالى لا يصح أن تكون موجبة لكون الحى منا مريداً ،
 فيجب أن لا يصح وجودها في بعضه . وكذلك إذا كان ما يوجب الحكم
 للقديم تعالى ، انما يوجبه بأن يكون موجوداً لا في محل / ، فما يمنع من
 إيجاب الحكم يمنع من وجوده في المحل . ولولا أن الأمر على ما ذكرناه ،
 لم يمتنع أن توجد أجزاء من الإرادات في قلب زيد ، فيكون ^(٣) مريداً
 ببعضها دون بعض . فإذا استحال ذلك ، لأنه لو صح فيه ، لصحَّ في سائر
 ما يختص المحل أو الجملة . وفي ذلك فساد الطريق الذى به يعلم اختصاص
 الأشياء بما تختص به دون غيره . وذلك يصحح ما قلناه من أن إرادته
 جل وعزَّ ^(٤) لا يصح وجودها في محل .

وليس اختصاص الإرادة بالمريد من تعلق الإرادة بالمراد بسبيل ، لأنها

(١) أوجب : وجب ص (٢) يمنع : ساقطه من ص
 (٣) فيكون : ليكون ص (٤) جل وعز : تعالى ط

لا تحتاج في تعلقها بالمراد أن تختص به ، ولذلك يصح تعلقها به والمراد معدوم ، كما يصح تعلقها به وهو موجود ؛ فاذن لم يفتر في تعلقها بالمراد الى وجوده . فبأن لا يجب اختصاصها به في الوجود أولى . وليس كذلك سبيل تعلقها بالمريد ، لأنها لا بد من أن تختص به لكي يوجب الحكم له دون غيره . وهذا يصحح ما قدمناه .

وأما مضادة الشيء لغيره ، وإن كان يطلب فيه وجوده على الوجه الذي يوجد عليه ، فانه انما يضاده والحال هذه بأن يكون بالعكس منه . فما لم يحصل فيه كلا الشرطين ، لم يكن ضدا ولا نافيا ، كما أن ما لم يحصل من جنس الارادة مع اختصاصه به ، لم يكن يوجب كونه مريدا . فيجب طلب كلا الأمرين في العلة ، كما وجب طلب كلا الصفتين في الضد ، وثبت بهذه الجملة سقوط السؤال .

وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يكون ^(١) مريدا ، لأنه فعل الارادة ، وذلك يبطل ما يسألون عنه من قولهم : اذا جاز أن يكون متكلميا بكلام / يوجد في محل ^(٢) ، فهلا صح مثل ذلك في الارادة وما يجرى هذا المجرى من الأسئلة ، لأن ذلك انما صح ^(٣) لأن وصفه بأنه متكلم يفيد أنه فعل الكلام ، ولا يوجب له حالا ، على ما نبينه من بعد .

ولا يجوز أن يكون مريدا بارادة توجد في محل لا حياة فيه ، لأن ما لا حياة فيه تأليفه كافتراقه ، في أنه لا يجوز أن يحصل لجملة حكم لا يحصل

(١) أن يكون كونه ص

(٢) محل : غيره ط

(٣) صح : يصح ط

لايجاده ، لأن الذى يوجب ذلك هو الحياة فقط ، فاذا انتفت فالمفترق
كالمؤتلف . ولذلك أحلنا وجود القدرة فى الجباد .

فاذا صحَّ ذلك لم يمكن أن يقال أن ارادته تعالى توجد فى محل
مَبْنِىٍّ ضرباً من البنية ، ولا يصح وجودها فيما لا بنية فيه لأننا قد بينا
أن البنية فيما لا حياة فيه لا تؤثر . وليس ما نقوله من أن الجملة الثقيلة
لا يمكن حملها الا بقدر من الحمول تفعل فى كل جزء منها ولا تحتاج الى
ذلك فيها اذا كانت متفرقة ، بقادح فيما قدمناه . لأن الذى أثر فى ذلك
ليس هو التأليف ، وإنما هو أن حمل بعضها يقتضى حمل سائرها ، ولو
حملت وهى متفرقة على هذا الوجه ، لكان الحال فيها والحال فى المؤتلف
منها لا يختلف ، لأن الذى أوجب ذلك فيها هو الاعتماد دون الأجزاء
والتأليف . فقد صحَّ أن ذلك لا يقدح فيما قدمناه من أن تأليف ما لا حياة
فيه كافتراقه . واذا صحَّ ذلك بطل القول بأن الارادة لا يصح وجودها الا
فى محل ^(١) مبنى ضرباً من البنية لأنها ان لم تحتاج الى الحياة ، فوجود
البنية كعدمها .

فان قيل : أليس من قولكم : انها وان احتاجت الى الحياة ، فوجودها
/ فى كل محل فيه حياة لا يصح ، دون أن يكون مبنياً ضرباً من البنية :
فاذا صحَّ ذلك فيها صحَّ أيضاً ما قلناه من حاجتها الى البنية ، وان
استغنت عن الحياة .

١٧٣ ط /

قيل له : ان جملة الحى ، اذا صار كالشئ الواحد ، فغير بعيد أن
يصير لبعضه من الحكم ما ليس لغيره . يبين ذلك أن للحواس من الحكم

في الإدراك ما ليس لغيرها ، وإن كانت بمنزلة سائر الأبعاض ^(١) فيما فيها من الحياة ، فكذلك لا يتمتع أن يحصل لجملة القلب بالبنية المخصوصة من الحكم ما ليس لغيره . وكما لا يصح أن يقال : إنه التأليف المخصوص لما أثر في الحواس مع ^(٢) الحياة ، جاز أن يؤثر مع فقدانها ؛ فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه البنية لما أثرت في جواز وجود الإرادة في القلب مع الحياة ، فيجب أن يؤثر مع عدمها . وإذا صح ذلك ، فلو صح وجود الإرادة في الجماد ، لصح وجودها في يد الإنسان ، لأن عدم الحياة والبنية جميعا ، إذا لم يؤثر في صحة وجودها ، فعدم البنية وحدها عن اليد بأن لا يمنع من وجودها أولى . وفي علمنا بأن وجودها في اليد يستحيل ، وأنه إنما يستحيل لانتفاء البنية التي صيرت المبنى مع الحياة كالشيء الواحد دلالة على أن وجودها في الجماد بأن لا يصح أولى . وهذا الكلام مبني على أن الإرادة لا يصح وجودها في اليد .

وقد ذكرنا من قبل : أن العلم بوجود الإرادة ، إذا لم يكن ضرورياً ، فالعلم بمحلها ومكانها بأن لا يحصل باضطرار أولى . فلا / يمكن أن يقال : إننا نعلم امتناع وجود الإرادة في اليد ، وإنها لا توجد إلا في القلب باضطرار ، وأكثر ما يمكن فيه ادعاء العلم بذلك ، عند التأمل اليسير . كما إننا نعلم بالتأمل اليسير ، أنه لا يصح أن يفعل الكلام إلا باللسان . وبمثل هذه الطريقة ، نعلم أن الإرادة تحتاج في وجودها في المحل إلى بنية ، وإن كانت في جنسها ، يصح وجودها لا في محل أصلا . وذلك لا يتمتع فيها ،

(١) الأبعاض الأعراض ط

(٢) مع ساقطة من ص

لأنها إذا احتاجت الى محل ، صح "أن" تحتاج الى ما يهيئ المحل لوجودها^(١) فيه ، فيكون ذلك بمنزلة وجود نفس المحل . فالكلام^(٢) في استحالة وجودها في اليد في النفس منه أشياء سنذكرها مستقصاة في موضعها^(٣) .
ومما يدل على ما قلناه : أن الإرادة لو صح وجودها في الجباد لوجب أن تكون حالها ، اذا لم تكن فيه حياة ، كحالها اذا كان فيه حياة . فلو كانت مع عدم الحياة تختص بالتقديم تعالى ، لوجب أن تختص به^(٤) مع وجود الحياة ، لأن مقارنة الحياة لها لا تتغير حالها فيما توجهه وتقتضيه . وقد بينا أنها متى وجدت ، وفيه حياة ، لم يصح أن تختص بالتقديم تعالى^(٥) . فيجب أن لا يصح ذلك فيها ، اذا لم تكن فيه حياة . وفي هذا استحالة وجودها في الجباد أصلاً .

فإن قيل : انها متى فارقت الحياة ، فقد حصل فيها ما يوجب الاختصاص بمن تختص الحياة به ، ومتى وجدت منفردة ، لم يحصل ذلك فيها ، فصح^(٦) أن تختص بالتقديم سبحانه^(٧) ، كما أن ما يوجد في قلب الحى / عندكم يختص بالحى منا ، لحصول الوجه الموجب لاختصاصه به . وما يوجد لا في محل ، لا يصح هذا الوجه فيه .

١٧٤ ط /

قيل له : أن من حق العراض الموجود في المحل أن لا يتغير موقعه بمقارنته ما يقارنه ، وانما يحتاج في وجوده فيه الى بعض ذلك . فأمّا أن

(١) لوجودها : بوجودها ط (٢) فالكلام : والكلام ط

(٣) موضعها : ان شاء الله ط (٤) به : ساقطة من ط

(٥) تعالى : ساقطة من ص

(٦) فصيح : فقد صح ط

(٧) سبحانه : ساقطة من ص

يكون موجبه يتغير بذلك ، فلا يصح . ومتى لم يوجد في المحل أصلاً صحّ مفارقة حاله فيما يوجب له حال ما يوجد في المحل . وهذا يبيّن الفرق بين الأمرين .

وبعد ، فإنّ ما يوجد لا في محل من الإرادة عندنا ، يستحيل وجوده في المحل ، لما في ذلك من تغيير حاله فيما يوجب . وقد بينّا أنّ ما أثر في إيجاب العلة يؤثر في وجودها ، ولا يصح مثل (١) ذلك في وجود الإرادة في الجماد ، لأنّه لا يمكن أن يقال إنّ إرادة الله تعالى يصحّ أن توجد فيه إذا لم تحصل الحياة فيه ومتى حصلت استحالة وجودها ، لأننا قد بينّا أنّ كل معنى يصح وجوده لا في محل ، فمقارنة ما لا يحتاج إليه له ، لا يغير حاله في الإيجاب .

فإن قيل : أليس من قولكم إنّ حياة زيد لا يصح وجودها مع حياة عمرو ؟ ومن قولكم : إنّ الجزء المتصل بزيد وعمرو متى وجد (٢) فيه الحياة المختصة بأحدهما استحالة وجود حياة الآخر فيه ؟ فهلا جوزتم القول بأن إرادة القديم تعالى متى وجدت في محل (٣) ، استحالة وجود الحياة فيه ، ومتى وجدت الحياة استحالة وجودها ؟

٧٥ /

قيل له : إنّ حياة زيد توجب كونه محلها / بعضاً له ، ويحصل له معه من الحكم ما يجري مجرى المنافي لما توجد به حياة غيره من اختصاصه بأنه يدرك به ، ويتبدى الفعل فيه ، وتوجب صحة كونه فعل كل (٤) واحد من فاعلين . لأنّه متى صحّ وجود حياتهما جميعاً فيه ، صحّ وجود قدرتهما

(١) مثل : منه ط (٢) وجد : وجدت ط

(٣) في محل : ساقطة من ص (٤) كل : ساقطة من ط

أيضا . ومتى ومجدا جميعا ، فليس أحدهما بأن يكون قدرة لكل واحد منهما أولى^(١) من الآخر . وليس كذلك حكم الإرادة لو صح وجودها في الجماد ، لأنه^(٢) لا يجب عنها من الحكم ما يجرى مجرى المنافي لحكم الحياة ، كما قلناه في الحياتين . وذلك يبيّن التفرقة بين الأمرين .

فإن قيل : إنها متى وجدت في المحل خالية من الحياة ، أوجبت الحكم للتقديم تعالى ومتى وجدت مصاحبة^(٣) للحياة أوجبت الحكم لغيره ، وهذا كالمتنافي فيجب أن يُجزّروها مع الحياة مجرى الحياتين فيما ذكرتموه . قيل له : إن ما ذكرته هو نفس المذهب الذي نحاول بالكلام إبطاله ، فليس لك أن تقدح به في الكلام . وإنما صح لنا ما ذكرناه في الحياتين لتقدم دليل أوجب ذلك فيهما .

وقد بينا أن حكم العوض لا يتغير بما يقارنه في المحل ، فيجب لذلك صحة ما قلناه^(٤) ، من أن الإرادة لو صح وجودها في الجماد لوجب متى وجدت وفي المحل حياة ، أن تكون حالها فيما توجهه لا تتغير . يؤكد ذلك أن العرض قد يحتاج الى الحياة ، ولا يصح وجوده مع عدمها ، ولا يصح أن يستغنى عن الحياة ، ولا يصح وجودها مع ذلك مقارنا لها . فكيف يصح في الإرادة أنها توجد / في المحل ، وتختص به تعالى ، ووجودها إذا كان في المحل حياة لا يصح ؟ وما يدل على ذلك أنها لو صح وجودها في الجماد ، لوجب أن يكون الموصوف بها هو المحل ، لأن ذلك واجب في كل عرض يصح وجوده فيه . ولو صح ذلك لوجب أن يكون محل الإرادة هو المرید

(١) أولى : بأولى ط (٢) لأنه : لأنها ط

(٣) مصاحبة : مضامة ط (٤) قلناه : ذكرناه ط

بها . وهذا يؤدي الى أن يكون القلب ، بل كل جزء منه ، مريداً . وهذا يبين الاستحالة ، ويوجب صحة ذلك في سائر ما يختص الجملة من علم وحياة وغيرهما . وهذا ظاهر (١) القصاد .

(*) ولا يصح أن نستدل على ذلك بأن ارادته تعالى لو صح وجودها في الجهاد ، لصح وجود ارادتنا فيه أيضا . وذلك أن من حق ارادتنا أن لا تختص بنا ، الا بأن توجد في بعضنا ، والجمادية تخرج المحل من كونه بعضنا لنا ، فلذلك لم يصح وجود ارادتنا فيه . وليس كذلك حال ارادة القديم تعالى ، لأنه كما يصح وجودها لا في محل ، وتفارق حالها حال ارادتنا ، فلقل أن يقول : ان وجودها في الجهاد يصح ، وتفارق حالها حال ارادتك . وله أن يقول اذا صح أن يوجد مع عدم المحل أصلا ، وان استحال ذلك في ارادتك ، فبأن يصح وجودها في المحل مع عدم الحياة ، وان استحال هذا الحكم في ارادتك أولى . ولا يصح أن يتعلق في ذلك بأن يقال : لو صح وجودها لا في محل لصح منا أن يوجد كذا ، وذلك أن ما له يقدر ذلك علينا ، هو أنا / لا تقدر على ايجادها الا على سبيل الابتداء . وما هذه حاله لا يصح أن يفعله الا في محل القدرة عليه . والقديم تعالى يقدر على اختراع ما نريد ايجاده ، فيصح أن توجد الارادة لا في محل ، وان استحال ذلك فينا (*).

فاذا بطل بهذه الجملة القول بصحة وجود ارادته (٢) تعالى في محل ،

(١) ظاهر واضح ط

(٢) (....) ولا يصح فينا : وذكر كلاما كثيرا ثم قال ط

(٣) ارادته : ارادة القديم ط

فيجب القول بوجودها ^(١) لا في محل ، لأن ذلك هو الذي يقتضى كونه مريداً ، ومتى لم نقل به أدى الى أنه ليس بمريد ؛ وفي ذلك بعض ما قدمناه من الأدلة .

فان قيل : كيف يصح القول بذلك مع ما فيه من نقض أصول كثيرة : منها : أن من قولكم ان الارادة لا توجب الحكم للمريد دون أن يختص بها ضرباً من الاختصاص ، وذلك لا يتأتى فيها ، متى وجدت لا في محل ، لأن حكمها معه كحكمها مع غيره في أنها ليست بحالة فيه .

ومنها : أن وجود عَرَض لا في محل يستحيل ، ويوجب خروجه من كونه عرضاً ، كما أن وجود الجوهر في محل يخرج من كونه جوهرأ . ومنها : أن الارادة ما تختص الحي كالعلم والقدرة والحياة وغيرها ، فاذا استحال وجود هذه المعاني كلها لا في محل ، فيجب أن يستحيل ذلك فيها أيضا .

ومنها : أنه لو جاز وجود ارادة لا في محل ، لجاز وجود كلام وحركة وصوت وسواد لا في محل ، فاذا استحال ذلك فيها استحال في الارادة أيضا .

ومنها : أن الجنس الواحد لا يصح أن يستحيل وجود بعضه لا ^(٢) في محل ، ويصح وجود بعض منه آخر لا في محل ، لأن من / حق الجنس الواحد أن يتفق حكمه فيما يصح أن يوجد عليه ، وفيما ^(٣) يحتاج اليه ، وفيما يستغنى عنه . فكيف يصح أن ^(٤) يقال ان ارادتنا لا توجد الا في

١٧٩ ط /

(١) القول بوجودها ط : وجودها ط (٢) لا : الا ص

(٣) وفيما : فيما ط (٤) يصح أن : ساقطة من ص

قلوبنا ^(١) ، وإرادته تعالى وإن كانت ^(٢) من جنس ^(٣) إرادتنا يصح وجودها
لا في محل ^(٤) .

ومنها : أنه لو وجدت لا في محل ، لم يخل ^(٥) من أن توجب ^(٥)
بحيث لو كان هناك جوهر لكان شاغلا له ، أو يستحيل ذلك فيها . فإن
كان حكمها ما ذكرناه أولا ، فيجب لو وجد هناك جوهر ، أن تكون حاكمة
فيه ، وتحصل إرادة له . فإذا وجب ذلك فيها ، استحال كونها إرادة للتقديم
تعالى ؛ وإن كان حكمها ما قلناه ثانيا ، فذلك لا يصح لما يقولونه ^(٦) من
أن السواد لو وجد لا في محل ، لوجب أن يراه الواحد منا ، لأن حاله في
أله يجب أن يكون بحيث لو كان هناك جوهر لكان محاذيا لنا ، كحال لو
كان حالا في الجوهر .

ومنها : أن محل الإرادة عندكم بمنزلة غير محلها في أنها لا تؤثر فيه ،
فلو ^(٧) وجدت لا في محل ، وهي بحيث لو حصل الجزء من القلب لكانت
فيه ، لم تكن بأن تكون إرادة للتقديم تعالى أولى من أن تكون إرادة له ^(٨) .
وهذا يخرجها من أن تختص بالتقديم تعالى أصلا .

ومنها : أنها لو وجدت لا في محل ، لم تنافها الكراهة لأن من حق
الضدين أن يتضادا على محل أو جملة ^(٩) ، فإذا لم يتعلق بأحد هذين ،

(١) قلوبنا : محل ط (٢) كانت : كان ص

(٣-٢) جنس : محل : من جنسها أن وجودها لا في محل يصح ص

(٤) يخل : ساقطة من ص (٥) توجب : توجد ط

(٦) يقولونه : يقوله ط (٧) قلو : لو ط

(٨) له : لنا ط

(٩) جملة : على جملة ط

وجب أن لا يتضادا . وهذا يوجب صحة كونه تعالى مريدا كارها ؛ وذلك محال . فيجب فساد ما / أدى اليه . ١٧٧ د /

ومنها : أن الإعراض على ضروب ، منها ما يختص المحل وتوجب له حالا كالألوان ، ومنها ما يختص المحل ، ولا يوجب له حالا كالألوان . ومنها ما يختص الجملة ويوجب لها حالا ولا تأثير له في المحل البتة ، كالارادة والاعتقاد . ومنها ما يوجب للجملة حالا ، وله تأثير في المحل كالقدرة والحياة . وقد اشتركت أجمع في أنها لا توجد الا في محل ، ولم يؤثر اختلاف أجناسها ، ولا اختلاف أحكامها ، فيما تقتضيه وتوجب في وجوب اشتراك جميعها في أنها ^(١) لا توجد الا في محل . فيجب القضاء في الارادة بمثله . وكل ذلك يبطل ما يذهبون اليه من صحة وجود ارادة الله سبحانه لا في محل .

قيل له ^(٢) : انا قد بينا فيما تقدم أنه تعالى مريد ، وأنه لا يصح أن يكون مريدا لنفسه ولا بارادة قديمة ، وأنه لا بد من كونه مريدا بارادة محدثة . وبيننا أن وجود ارادته سبحانه ^(٣) في محل محال . فلم يبق الا أنه مريد بارادة توجد لا في محل . فلو اقتصرنا في جواز وجودها لا في محل على هذا القدر ، لكفى ؛ لأن كونه تعالى مريدا اذا وجب ، ولم يصح اثباته كذلك الا بوجود ارادة لا في محل ، وجب ثبوت ذلك ، والا أدى الى ابطال ما ثبت بالدليل من كونه مريدا .

وليس لأحد أن يقول : يجب أولا أن يجوزوا وجودها لا في محل ، ثم

(١) أنها : أنه ص

(٢) قيل له الجواب ط (٣) سبحانه : تعالى ط

يحكموا بأنها قد وجدت كذلك . وذلك لأن الدلالة اذا أوجبت القطع على وجودها لا في محل ، فقد تضمن ذلك صحة وجودها / لا في محل ، لأن^(١) وقوع الشيء يقتضى صحة وقوعه ، وان كان صحة وقوعه لا يقتضى وقوعه .

ونحن نبيّن الآن جواز^(٢) وجودها لا في محل ، ونجيب عن الشبهة^(٣) التى قدمناها ، فنقول : قد ثبت أن الارادة لا تختص المحل ، ولا توجب له حالا ، وأن حاجتها الى المحل لا يجوز أن تكون لجنسها ، أو لما هو عليه فى نفسها ، وأن وجودها لا في محل لا يؤدى الى قلب جنس ، ولا اخراج شيء عن صفته النفسية ، أو ما يجرى مجراها ، فيجب صحة وجودها لا في محل .

وانما قلنا انها لا تختص المحل ، لأنها تختص الجملة ، وتوجب الحال لها . فلو اختصت المحل مع ذلك ، لأدى الى كونها على صفتين مختلفتين للنفس ، وذلك يستحيل فيما له ضد ينفيه . وكان يجب من حيث اختصت بالجملة ، أن لا يصح وجودها الا فى قلبه ، ومن حيث اختصت المحل أن يصح^(٤) وجودها فى كل محل ، وذلك مستحيل . وقد علمنا أنها اذا لم تختص المحل ، لم يصح أن توجب له حالا^(٥) ، فيجب أن يكون حكم محلها حكم ما ليس بمحل لها ، فى أنه لا يختص لأجلها بحال . وانما تحصل الحال لجملة المرید ، وان كان لمحلها مزية من حيث وجدت فيه فقط . وقد علمنا^(٦) أن وجود العرض فى المحل لا يوجب التجانس لاشتراك المختلف

(١) جواز صحة ط (٢) الشبهة : الظنة ط

(٣) أن يصح يصح ص (٤) علمنا : علم ص

من الأعراض في حلوله في محل واحد في وقت واحد وفي أوقات ، ولافتراق المتجانس من الأعراض في الحلول في المحل . وكل ذلك يبيّن أن وجوده في المحل لا يرجع الى جنسه البتة . وانما نقول فيما ثبت من الأعراض / أنه لا يوجد الا في المحل ^(١) ، لأن الدلالة قد دلت عليه ، لا لأن جنسه يوجب ذلك فيه ، وان كان فيه ما لو لم يوجد في المحل لأدى الى قلب جنسه ، اذا كان يوجب لمحلّه حالا . وذلك لا يصح في الارادة ، لأننا قد بيّنا أن حكم محلها وغير محلها سواء ، وأنها لم توجب الحكم للجملة . فاذا صح ذلك فيها ، فيجب جواز وجودها لا في محل ، اذا لم يؤد ذلك الى قلب جنسها ، وابطال حكمها ، أو قلب جنس غيرها ، أو ابطال حكمه . وقد علم أن وجودها لا في محل لا يخرجها من أن يوجب كون التقديم تعالى ^(٢) مريداً ، وإيجابها كون المرید مريداً هو الواجب لها لجنسها . فاذا حصل ذلك لها وهي موجودة لا في محل كحصوله لها اذا كانت في محل ، فيجب أن يكون وجودها لا في محل كوجود ارادتنا في المحال .

يبيّن ذلك أن ارادة زيد لو وجدت على الوجه الذي توجد عليه ارادة عمرو ، لم توجب كونه مريداً ، وانما توجب كونه كذلك ، اذا اختصت به دون عمرو . فكذلك يجب في ارادة التقديم تعالى ^(٣) ، أنها انما توجب الحكم له بأن توجد على خلاف الوجه الذي توجد ^(٤) عليه ارادتنا ، ليصح أن تختص به ، ولا تكون كذلك الا بأن توجد لا في محل ، لأنه تعالى يستحيل كونه محلا ، فيقال انها تحل ^(٥) فيه . وليس في وجودها كذلك اخراج

(٢١٢) تعالى : سبحانه ط

(١) المحل : محل ط

(٤) تحل : تحدث ط

(٢) توجد : وجد ط

القديم تعالى من بعض صفاته النفسية ، كما قلناه في وجود علم لا في محل .

(١) لانا انما منعنا ذلك لأن في تجويزه تجويز / وجود حمل لا في محل (١) . ١٧٨/ ط

وفي تجويز ذلك اخراج له من كونه عالما لنفسه . وكذلك القول في تجويز حياة وقدرة لا في محل . وليس هذا حال الارادة لأنها اذا أوجبت كونه تعالى مريداً وأوجب ضدها كونه كارهاً ، ولم يكن استحقاقه لهاتين الصفتين قضا لبعض ما يستحقه لذاته ، ولا هو كاره لنفسه ، فيخرج من كونه كذلك عند وجود الارادة . فيجب صحة ما قلناه من أنه لا مانع يمنع من وجودها لا في محل ، فيجب القضاء بصحته . واذا ثبت بما قدمناه أنها قد وجدت لا في محل ، قضى به . ونحن نجيب الآن عن الأسئلة :

فالجواب عن أولها : أن الارادة اذا وجدت لا في محل ، كان ما له تعالى من الاختصاص ما ليس لها بغيره ، لخروجها من أن تكون موجودة على وجه يجب كون سائر الأحياء مريدين بها ، ووجوب كون حي مآ (٢) مريداً بها . وهذا ضرب (٣) من الاختصاص معقول ، كما أن وجودها (٤) في قلب زيد ضرب (٥) من الاختصاص (٥) وذلك يبطل ما ظنه (٦) . لأن اختصاص العلل بتغييرها قد يختلف ، فمنه ما يختص بالحلول فقط ، ومنه ما يختص بالعلل لوجوده في بعضه ، لا لحلوله فيه ؛ بل يستحيل ذلك فيه كالعلم وغيره . ومنه ما يختص بالحي لوجوده لا في محل . وكل واحد من

(١-١) لانا انما محل : ساقطة من ط

(٢) ما : منا ص

(٣) وجودها : بوجودها ط

(٤) ضرب : ضرباً ط

(٥) الاختصاص : م مقولاً ط (٦) ظنه : عليه ط

هذه الوجود وان: خالف صاحبه ، فلن يخرج من أن: يكون كصاحبه في أنه
 ١٧٩ د / قد اختص بالمحل ضرباً من الاختصاص . وهذا بين سقوط / ما ذكره .

وبعد فلو لم تثبت الإرادة لا في محل ، وأثبتناها حالة في محل ،
 لكنت الى أن: يكون لها به تعالى اختصاص أقرب . فيجب أن تثبت لا في
 محل ، لأن: اثباتها كذلك أقرب الى أن تكون مختصة به . على أن: العلة
 اذا ثبت أنها لا توجب الحكم لغيرها الا بأن توجد وتختص به ، فيجب أن
 تثبت مختصة به على الوجه الذي يمكن ، فكما توجب الحكم للمحل اذا
 حلت ، لصحة ذلك فيها ، وللجملة اذا حلت بعضها ، لأنه لا يمكن سواء ،
 فكذلك توجب (١) الحكم للحى الذى ليس بجملة اذا وجدت لا في محل ،
 لأنه لا يمكن سواء .

والجواب عن ثانيها أن كون العرض عرضاً لا يوجب استحالة
 وجوده لا في محل ، لأن: حكم الأعراض قد اختلف : ففيها ما يحتاج الى
 محل ، وفيها ما يحتاج الى محلين كالتأليف ، (٢) وفيها ما يختص بالمحل (٣) ،
 وفيها ما يختص بالجملة ، وان: اشتركت في أنها أعراض . فكذلك لا يستلزم
 أن يكون فيها ما يوجد في محل ، وان: كان مشاركا لسائرهما (٤) في أنه
 عرض .

وبعد فان قولنا : « عرض » يفيد أنه مما يعرض في الوجود ، ولا
 يجب له من اللبث ما للجواهر . واشتراك الأجناس في هذه الصفة لا يوجب

(١) توجب : وجب ط

(٢-٣) وفيها ما يختص بالمحل : ساقطة من ط

(٣) لسائرهما : لسائر ط

اشتراكها فيما عداها من الصفات ، بل يجب كونه موقوفاً على الدليل ؛ فما اقتضى الدليل اشتراكها فيه قضى به ، وما أوجب اختلافها فيه حكم به . وقد بينا أن الدليل قد اقتضى جواز وجود بعضها لا في محل ، فيجب صحته ، وإن فارق بذلك غيره ، كما أن الدليل لما اقتضى في القدرة أن الفعل بها دون غيرها ، خصت به ، ولما علم أن الصوت مسموع دون غيره خص به / ، ١٧٩ ، ولم يحمل على غيره .

والجواب عن ثالثها : أنا قد دللنا ^(١) من قبل في باب الصفات ^(٢) على أن وجود علم وقدرة وحياة لا في محل يستحيل ، لأنه يؤدي الى خروجه تعالى من الصفات التي كونه عليها ، أو يؤدي الى وجود جهل لا يتعلق بحي ، ووجود قدرة على وجه يستحيل الفعل بها . فلذلك أحلنا وجودها كلها لا في محل ، وبيننا أنه يستحيل وجود شهوة وظن واعتقاد ، الى غير ذلك ، مما يختص الجملة لا في محل ، لكونه مؤديا الى ما علم فساد ، وليس هذه حال الارادة ، لأن وجودها لا في محل ، لا يؤدي الى ابطال ما ثبت صحته . فيجب القضاء بجواز وجودها لا في محل ، ومفارقتها في ذلك لسائر الأعراض المتعلقة بالحي . يبين ما قلناه : أن الأعراض المختصة بالجملة قد اختلفت أحكامها . فالقدرة تؤثر في المحل حتى لا يصح الفعل بها ابتداءً الا باستعمال محلها ، وفارق حالها في ذلك ^(٣) حال الارادة والعلم فيما تقتضياته ؛ فكذلك لا تمتنع مفارقة الارادة لسائرهما ، فيما جوزناه فيها ، ويجب أن يقف الأمر فيها على الدليل .

(١) دللنا : بينا ط

(٢) الصفات : هـ . ودللنا ط (٣) في ذلك : ساقطة من ط

والجواب عن رابعها أن ما يختص المحل من الأعراض من حيث
اختص بمحل لا يصح ^(١) وجوده إلا فيه ، ويجرى وجوب وجوده فيه
مجرى الأحكام الراجعة الى ذاته ، نحو منافاته لما ينفيه ، وإيجابه الحكم
لما يوجب ، فلذلك أحلنا وجود ما هذه حاله لا في محل ، وفارق الإرادة فيه ؛
لأنها وإن وجدت لا في محل ، فهي غير خارجة من أن يوجب كون المرید
مریداً . فوجودها لا في / محل ، كوجودها في المحل في أن ما يجب عنه
لجنسها حاصل في الحالين على حد واحد . ووجود ما يختص ^(٢) المحل
لا في المحل بخلاف وجوده في المحل ^(٣) فيما يجب له من الأحكام ، فلذلك
فرقنا بين الأمرين .

١٨٠ د

واعلم أن الأصل في هذا الباب أن الكون قد ثبت أنه يوجب لمحل
حالا على ما دللنا عليه من قبل . فلو جوزنا وجوده لا في محل لأدى الى
قلب جنسه ، لأن ما منع من إيجاب علة ^(٤) الحكم يمنع وجودها .
وأما السواد فقد ثبت أن من حقه أن يضاد البياض ، لما هو عليه
في نفسه ، اذا وجد على وجه ينفيه ، فتجوز وجوده من غير أن ينافي ضده
يوجب قلب جنسه ، ووجوده لا في محل يؤدي الى ذلك ، لأنه لو وجد
كذلك لم يتخلل القول فيه من وجهين : أمّا أن يقال انه ينافي البياض
لوجوده فقط ، أو يقال انه ينفيه لوجوده لا في محل . وقد علمنا أن
قولنا : « لا في محل » يفيد نفى كونه حالا في المحل ، ولا يصح أن نجعل
ذلك وجهاً يوجد عليه ، فينافي ضده لأجله . فلم يبق الا أنه ينفيه لوجوده

(١) يصح : يجوز ط (٢-٢) المحل ... المحل : لا في محل محلا

وجوده في المحل ط (٣) علة : العلة ص

فقط ، وهذا يوجب كون ذلك السواد نافيا لكل بياض في العالم ، وجيد في محل أو لا في محل . ويوجب أن لا يتنافى السواد والبياض على المحل الواحد ، وأن يكون حكم المحل الواحد والمحال المتغايرة في ذلك سواء . فإذا بطل ذلك لعلمنا أن السواد ينفي البياض الذي يختص بسعده ولا ينفي سواء . ففي ذلك دلالة على بطلان القول بجواز وجوده لا في محل .

ونحن وإن قلنا أن الفناء ينفي الجواهر إذا وجد / لا في محل ، فلسنا نجعل وجوده لا في محل وجهاً يتنافيه عليه ، وإنما يتنافيه عندنا لوجوده فقط على ما ذكرناه الآن ، وإن كنا ربما ^(١) نقول أنه يتنافيه لوجوده لا في محل ، لنكشف بذلك مفارقة لما يتضاد على المحل والجملة .

فليس ^(٢) لأحد أن يعترض بذلك ما ذكرناه الآن ؛ فإذا صح في اللون والكون أن وجودهما لا في محل يستحيل ، وجب القضاء بذلك في كل معنى يختص المحل من صوت ، وتأليف ، واعتماد ، وغيرها . فلذلك منعنا من وجود ما يختص المحل لا في محل ، وجوزنا ذلك في الإرادة .

والجواب عن خامسها : أنه لا يمتنع في الجنس الواحد أن يفرق في حكم لا يرجع إلى جنسه ، وإنما يمتنع ذلك في الأحكام الواجبة له لنفسه ، أو لما هو عليه في ذاته . فأما ما عداه فموقوف على الإرادة ، ولذلك جاز في السوادين أن يختص أحدهما بغير محل الآخر ، وأن يختص أحد الكونين بغير القدرة التي يختص بها الآخر ، وصح في الاعتقاد ^(٣) إذا كان علماً ما لا يصح فيه ^(٤) إذا كان تقليداً ، أو أن كانا من جنس واحد .

(١) ربما : إنما ط

(٢) فليس : وليس ط (٣-٢) إذا كان ٠٠٠ فيه : ساقطة من ط

فاذا صح ذلك ولم يجب في الارادة المختصة بنا وجودها في محل لجنسها ،
أو لما تجرى هذا المجرى ، فغير مستنع وجود ما هو من جنسها لا في محل ،
كما لا يمتنع وجود مثل ارادة زيد في قلب عمرو . وانما لم يصح أن توجد
ارادتنا لا في محل ، لأنها انما توجب كوننا مريدين بأن تختص بنا ، ولا
تختص بنا الا بأن توجد في بعضنا ، وانما لم يصح منا ايجاد ارادة لا في
محل ، لأن القادر بقدرة لا يصح أن يفعلها الا ابتداءً بالقدرة في محلها ولا
يصح أن يفعلها بسبب يختص بجهة ، ولذلك / لم يصح أن توجد ارادتنا
أو مقدورنا منها لا في محل ، لا لأنها في جنسها يستحيل أن توجد لا في محل .
فاذا كان تعالى قادراً لنفسه يخترع الأفعال اختراعاً ، صح أن يوجد لها
لا في محل ، وصح أن يريد لها متى وجدت كذلك ، لأنها قد اختصت به
بخلاف اختصاصها بنا .

١٨١ د

وبعد ، فاذا جاز أن يختص زيد بأن يمكنه ايجاد الارادة في قلبه ،
ويريد بها يوجد فيه ، ولا يصح أن يوجد ذلك في قلب غيره ، وان كان
الجنس واحداً ، فهلا صح من القديم تعالى أن يفعل ارادة لا في محل
ويريد بها ، وتفارق حالها ارادتنا وان كانت من جنسها ؟

والجواب عن سادسها : أن المتبر في ايجابها كون القديم تعالى ^(١)
مريداً هو بأن يوجد لا في محل ، فمتى وجدت كذلك حصل لها به من
الاختصاص ما ليس لها بغيره ، فوجب كونه مريداً بها . واذا صح ذلك
فعلى أي وجه أجبت عما ذكرته ، فالكلام صحيح ، ان قلنا انما توجد بحيث
لو حصل محل لكان في محاذاة مخصوصة ، أو أحلنا ذلك فيها . فقد ثبت

(١) تعالى : سبحانه ط

على كلا الوجهين مفارقتها لما يوجد في المحل من الارادات ، وأنهما قد
اختصت بالقديم سبحانه ضرباً من الاختصاص ، فيجب أن يقتضى كونه
مريداً . وإذا صح ما ذكرناه على كلا الوجهين لم يكن للتشاعل بنصرة
أحدهما على الآخر وجه " للاستغناء عنه فيما قصدنا بيانه في هذا الموضع .
فان قال : انى قصدت بذكر الوجهين الى بيان استحالة وجود الارادة

لا في محل ، من حيث يؤدي ذلك الى أحد / هذين الوجهين الفاسدين . / ١٨١ :

قيل له : ان الأقرب عندنا فيها ، متى وجدت لا في محل ، أن لا تكون
بعيـث لو كان هناك جوهر لكان في جهة دون جهة ، بل يجب أن تكون في
حكم الفناء الذى لما كان من حقه أن يوجد لا في محل ، لم يختص بمحاذاة
دون غيرها ، وصار حالهما جميعاً حال القديم تعالى ، الذى لما كان موجوداً
لا في محل ، استحال عليه معنى (١) المحاذاة .

وانما قال شيخنا (٢) أبو عبد الله رحمه الله (٣) في السواد لو وجد لا في
محل ، أنه يجب أن يوجد على وجه (٤) ، لو كان هناك محل ، لصح معنى
المحاذاة عليه ، لأنه اذا قدر وجوده لا في محل ، فيجب أن يقدر وجوده على
الوجه الذى ثبت حدوثه عليه . وانما ينفى حاجته الى المحل فقط . وقد
ثبت أنه يحدث في محل يختص بمحاذاة ، فيجب أن يقدر حدوثه على هذا
الوجه ، وفارق حاله في هذا الباب حال الارادة ، لأنها توجد لا في محل من
غير أن يقدر ذلك فيها . فيجب أن يكون سبيلها سبيل ما ثبت وجوده
لا في محل ، على ما بيناه .

(١) معنى : ساقطة من ط (٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) وجه : والوجه الذى ط

وقد قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(١) في « العسكريات » ما يدل على أنه يأبى هذا القول ، ويقول : لو وجد سواد لا في محل ، لوجب أن يستحيل معنى المحاذاة عليه ، كما ذكرناه نحن في ارادة القديم تعالى .

وليس لأحد أن يقول : هلا فصلتم بين القديم تعالى ، وبين سائر ما يوجد لا في محل ، لأن ذلك حادث ، والمحدث لا بد من أن يوجد على وجه مّا ، فلذلك صحّ معنى المحاذاة فيه ، واستحال ذلك ^(٢) في القديم تعالى / ، وذلك لأن المحدث لا يصح منه تعالى ^(٣) الا ايجاده فقط ، لأنه مما يوجد لا في محل ، ويستحيل وجوده في محاذاة ، لما في ذلك من ايجاب كونه جوهرًا . فاذا صحّ ذلك ^(٤) وجب فيه ، وإن كان محدثًا ، مثل ما ذكرناه في القديم عز وجل . وهذه جملة تسقط هذا السؤال .

والجواب عن سابغها ما قدمناه : لأننا قد بينّا أن وجود الارادة بحيث يصح حصول جوهر آخر يستحيل ، وإذا استحال ذلك استحال قولهم لو وجدت بحيث لو حصل جزء من القلب لكانت حالة فيه . فيجب أن لا تكون بأن تكون ارادة للقديم تعالى ^(٥) أولى من أن تكون ارادة لمن ذلك القلب قلب له . لأننا قد بينّا أن ذلك يستحيل فيها . على أن ذلك لو صحّ فيها ، لوجب أن يقال متى وجدت وليس هناك محل ، فيجب أن تكون ارادة للقديم تعالى ^(٦) ، ويستحيل متى كان المعلوم من حالها ذلك أن لا تكون ارادة له ^(٧) . فقد ثبت سقوط السؤال على كل وجه .

(١: ١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) ذلك : ساقطة من ط

(٢) تعالى : ساقطة من ص (٤) ذلك : ساقطة من ص

(٥) تعالى : ساقطة من ص (٦) تعالى : سبحانه ط له : ساقطة من ص

والجواب عن ثامنها : أن الكراهة انما تنافيا لأنها تتضادان على
الحى ، وإن تضادتا لوجودهما لا فى محل ، وصارتا من حيث وجبتا لا فى
محل فى أنهما يتعاقبان على الحى بمنزلة ما يوجد فى قلوبنا من الإرادة
والكراهة . لاثا قد بينا أن وجودهما لا فى محل فى أنه يوجب الاختصاص
به ، كوجودهما فى قلب زيد فى أنه يجب أن يختص به . يبين ذلك أنهما
يتضادان على زيد من حيث استحالة إيجابهما لكونه مريدا كارهها ، وذلك
قائم فيهما اذا اختصا بالتقديم تعالى ^(١) . فقد صح أن القول بجواز
وجودهما / لا فى محل ، لا يؤدي الى أنهما لا يتضادان على ^(٢) واحد
لا فى محل ^(٣) . وفى ذلك سقوط ما سأل عنه .

والجواب عن تاسعها : أن الأعراض وإن اختلفت ، واختلفت
أحكامها على ما ذكره ^(٤) ، ولم يؤثر اختلافها ولا اختلاف أحكامها فى
استغنائها عن المحل ، فغير ممتنع أن تدل الدلالة على أن الإرادة تخالفها
فى صحة وجودها لا فى محل ، كما لم يمتنع قيام الدلالة على أن التأليف
يخالفها فى حاجته الى محلين ، لثا كانت الحاجة الى محل لا يجب فيها لأمر
قد اشتركت فيه ، وكان موقوفا على الدلالة .

وقد بينا أن سائر الأعراض لا يصح وجودها الا فى محل ، لأن
وجودها لا فى محل يجرى مجرى قلب جنسها . وبيننا أن وجود الإرادة
لا فى محل ^(٥) لا يؤدي الى ذلك . فلا يجب أن تجرى مجراها فى حاجتها

(١) تعالى : عز وجل ط

(٢-٣) واحد لا فى محل : وجه من الوجوه ط

(٤) ذكره : ذكرته ص (٥) لا فى محل : ساقطة من ص

الى محل ، كما لم يجب أن تجرى بعض الأعراض مجرى سائرهما فيما تختص به من الأحكام .

وليس له أن يقول : انه " كل جنس من الأعراض انما صح أن يختص بحكم يرجع الى جنسه . فأمّا وجوده في المحل فقد وجب اشتراكها فيه على اختلافها . فعلم أن" الموجب لذلك فيها هو كونها أعراضا ، أو محدثا ليس بمتحيز ، فإذا كانت الارادة بمنزلتها في ذلك ، فالواجب استحالة وجودها لا في محل . وذلك أذا قد علمنا أنه ليس للحدوث تأثير في حاجة المحدث الى المحل ، لصحة وجود محدث لا يحتاج اليه . وقد علم أن / انتفاء كونه متحيزا لا يوجب الحاجة الى المحل ، لأن ذلك نفى " ، ويصح على المعلوم الذي تستحيل فيه الحاجة الى المحل ، وكذلك على القديم تعالى . وقد علم أنه المحدث الذي يحتاج الى المحل يحتاج اليه في حال بقائه ، كحاجته اليه في حال حدوثه ، فيجب أن لا نعتبر في هذا الباب بالحدوث . وإذا لم يكن به اعتبار " ، لم يجب القول بحاجة الارادة الى المحل ، من حيث كانت محدثة ، أو كانت عرَضاً . وصار هذا الحكم في أن" اشتراك جميع الأعراض لا يجب فيه بمنزلة ما ذكرناه في (١) صحة الفعل بالقدرة ، وصحة ادراك الألم في محل الحياة ، وصحة ادراك الصوت من جهة السمع ، وصحة كون الاعتماد مولدا في غير محله . ووضح بهذه الجملة : أن" ارادة الله عز وجل توجد لا في محل ، وأنه لا مانع يمنع من صحة ذلك فيها .

(١) في : من ط

فصل

في ذكر ما يوردونه من الشبه في أن

الله عز وجل ^(١) يريد لنفسه وذكر الجواب عنها

(١) شبهة ^(٢)

قالوا : لو كان تعالى مریداً بعد ما لم يكن مریداً ، لوجب أن يكون مریداً له في ارادة ما أرادده ، ^(٣) كما أن المرید منا ^(٤) للشيء بعند ما لم يكن مریداً له ^(٥) ، انما يكون كذلك لأنه قد بدا له من حال المراد ما لم يكن يعرفه قبل ذلك ، أو لأنه قد خفى عليه من حاله ما كان ظاهراً له قبل ذلك . فاذا استحال على الله تعالى ^(٦) البدء ، لكونه / عالماً لنفسه ، فيجب أن يستحيل عليه ^(٧) كونه مریداً للشيء بعد ما لم يشردده ، وفي ذلك ايجاب كونه مریداً لم يزل . وهذا يوجب أن الارادة من صفات الذات .

الجواب عن ذلك ^(٨) : أن البدء هو الظهور ، ولذلك يقال : بدا لنا من هذا الأمر كيت وكيت ، وبدا لنا الرأي . وقال الله عز وجل : « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » ^(٩) « وبدا لهم سيئات ما عملوا » ^(١٠) فاذا صح ذلك ، وجب أن يكون البدء واقعاً في العلم . فاذا لم تقل انه

(١) عز وجل : سبحانه ط (٢) شبهة : ساقطة من ط

(٣-٢) كما أن المرید منا : لأن المرید ط

(٤) مریداً له : مریده ط (٥) تعالى : سبحانه ط

(٦) عليه : ساقطة من ص (٧) عن ذلك : ساقطة من ط

(٨) الزمر ٣٩ / ٤٧ (٩) الجانية ٤٥ / ٣٣

تعالى قد علم ما لم يكن عالماً به ، لأن عندنا أن ما أرادته بعد ما لم يكن مريداً له ، فحالته في كونه عالماً به غير ارادته له وقبله سواء . فقد سقط ما قالوه .

ولا يمكنه أن يقول ^(١) : أن البدء ، وإن وقع في العلم ، فإن كونه مريداً بعد أن لم يكن كذلك ، يدل من حاله على البدء ، فيجب القول بأنه مريد لم يزل . وذلك أن العالم بالشيء لا يجب أن يكون مريداً له إلا إذا دعاه الداعي إلى إيجاده . فأمّا قبل أن يحاول إيجاده ، فلا يجب كونه مريداً له . ولذلك قال شيخنا : لو قدم تعالى ارادته قبل إيجاده الفعل لكانت قبيحة ، لأنها إنما تحسن منا متى تقدمت المراد ، أمّا لما فيها من تسهيل فعل المراد ، أو تعجل السرور ، وكلا الأمرين يستحيل على الله عز وجل ، فيجب أن يريد الشيء في حال فعله له ، وإن كان عالماً بحالته من قبل . وكذلك ارادته لفعل غيره إنما تحسن متى كلف الغير ، وأمره ، ويصير تعلقها بالأمر والتكليف / كتعلق ارادته لفعل نفسه بالمراد ، فإذا صح ذلك وجب أن تكون ارادته أجمع مقارنةً للفعل ، أو الأمر ، وأن لا يحسن تقديمه لها ، وأن لا يدل حدوثها على حدوث العلم .

١٨٨ / ٢

وقد قال شيخنا ^(٢) أبو علي : لو قدم الإرادة على المراد لدل على البدء والجهل ، بالضد مما ^(٣) سألوا عنه . قال : لأن ذلك إنما يفعله أحدنا تحفظاً من النسيان ، وتحرزاً من الجهل بالمراد ، فإذا استحال عليه تعالى ذلك لم يصح أن يقدمها . وقد ألزمهم على هذه العلة ، أن يكون تعالى آمراً لم

(١) يمكنه أن يقول : يمكنهم أن يقولوا ط

(٢) شيخنا : ساقطة من ط (٣) ما : + قالوه ط

يزل ، لأنه لو أمر بما فيه صلاح للعباد ^(١) ، بعد ما ^(٢) لم يأمر به ، لوجب أن يدل ذلك على البداء ، والزمهم أن يكون فاعلا لم يزل ، لأنه انما يفعل الفعل لغرض . فإذا كان عالما بما عليه الفعل لم يزل ، فيجب أن يفعله فيما لم يزل ، والا دل ذلك على البداء على طريقتهم .

فان قالوا : لا يجب ما ذكرتموه في الفعل والأمر ، لأنه تعالى كان مريداً له قبل فعله ، والأمر به ، فلا يوجب حدوثهما البداء .

قيل له : فكذلك لا يجب البداء بحدوث الإرادة ، لأنه كان عالماً به قبل أن يريد ، ويفعله .

وبعد ، فانه لا يخلو من أن يقول : ان ارادته للشيء بعد ما لم يرد به ، ولا ترجع بذلك الا الى كونه بهذه الصفة ، فهذا مما لا نأباه ، وان كنا نمتنع من اجراء هذا الوصف ^(٣) عليه . وان قال : انه يدل حدوث الارادة على حدوث العلم .

قيل له : فيجب أن يكون العالم منا / بما له من النفع في الفعل مريداً له قبل أن يروم ايجاده ، وفي علمنا أنه قد يعلم انتفاعه بما شئنا له في المستقبل ، مثل مأكل وغيره ، ولا يريد الا في حالة ، دلالة على فساد هذا القول .

فان قيل : أستم تقولون انه لو أراد عز وجل نفس ما كرهه قبل ذلك ، لدل على البداء ، فهلا قلتم ان ارادته لينا لم يترده بهذه المنزلة ؟

(١) للعباد : ساقطة من ط

(٢) ما : ان ط

(٣) الوصف : الوجه ط

قيل له : ان شيخنا ^(١) أبا علي كان يسوي بين الأمرين ، في أنهما لا يدلان على البداء ، وان كان يمنع مما ذكرته ، لأنه يؤدي الى أن تكون ارادته قبيحة ، ان كان المراد قبيحاً ، أو كراهته قبيحة ان كان حسناً . وكذلك كان يقول في الأمر والنهي ، ويقول في الارادة الحادثة انها اذا تعلقت بحسن فيجب كونها حسنة ، ولا مانع يمنع منها ، فعلى قوله — رحمه الله — السؤال ساقط .

فأما شيخنا ^(٢) أبو هاشم ، فانه كان يقول فيما ذكرته ، أنه يدل على البداء ، ويفصل بين ارادة الشيء ابتداءً ، وبين ارادته بعد أن كرهه ، بأن يقول : اذا كرهه فقد دل من حاله على أنه قد علمه على وجه يجب كونه كارهاً له . واذا أراد دل ذلك من حاله على أنه قد خفى عليه من حاله ما كان عالماً به من قبل ، بما تقتضى ارادته له ، فلذلك كرهه ، ولا يتأتى ذلك في ارادته للشيء ابتداءً . فلذلك دلت ارادته لما كرهه على / البداء ١٨٥ د / لو وقعت منه ، ولا تدل ابتداء الارادة على ذلك .

يبين ذلك أن أحدنا اذا أراد نفس ما كرهه فلا بد من بداء لحقه ، ومتى أراد الشيء ابتداءً ، لم يجب ذلك فيه . وقد بينا من قبل أن العالم بالشيء لا يجب كونه مريداً له ، فلا يصح أن يقال ان كونه مريداً بعد ما لم يكن كذلك ، يوجب كونه عالماً بعد أن لم يكن كذلك .

وقد بينا أن ما يدعو الى المراد يدعو الى الارادة ، وأنها تابعة له في هذا الباب . فاذا صح ذلك ، لو دل حدوث الارادة على البداء ، لدل حدوث المراد عليه . وكل ذلك ^(٣) يسقط تعلقهم بهذه الشبهة ، وما يجري مجراها .

(١٠١) شيخنا : ساقطه من ط (٢) ذلك : ساقطة من ط

على أن هذه العلة توجب عليهم القول بأنه محب للأشياء فيما لم يزل ، وراض بها ، ومختار لها ، لأنه لو أحبها بعد ما لم يحبها ، لدل ذلك على البداء . وأكثر المتجبرة لا ترى ذلك ، وتوجب عليهم القول بأنه تعالى يريد اكتساب الكفر من الكافر ، وأن يكفر بالكفر فيما لم يزل أيضا . وأكثرهم لا يقول به .

(٢) شبهة ثانية لهم

قالوا : اذا ثبت كونه عن رجل عالما فيما لم يزل ، فيجب كونه مريدا لما علمه ، كما يجب كونه عالما بما أراده ، لأدلة الارادة تجري مجرى العلم ، ولذلك يستحيل أن يعلم العالم الشيء ولا ^(١) يريد ، أو يريد ما لا يعلمه . ولذلك يجب أن تنفى الارادة السهو ، كما يجب أن ^(٢) ينفى العلم ذلك . ولذلك يستحيل / أن يعلم كونه الشيء ويريد أن لا يكون ، أو يعلم أنه لا يكون ويريد كونه . وكل ذلك يبين وجوب كونه تعالى مريدا لم يزل ، اذا كان عالما فيما لم يزل .

الجواب عن ذلك ^(٣) : أن جميع ما ذكرتموه ^(٤) دعوى لا دليل عليها ، ونحن تنازعكم ^(٥) فيها أجمع ، لأننا لا نوجب كون العالم بالشيء مريدا له ، وندعى أن خلافه يعلم باضطراد ، لأننا نعلم تصرف الناس في الأسواق ولا نريده .

وليس له أن يقول : انما لا يريدونه اذا كرهتموه ، لأننا نعلم أننا لا نريده

(١) ولا : ثم لا ط (٢) أن : ساقطة من ط

(٣) عن ذلك : ساقطة من ط

(٤) ذكرتموه : ذكره ط (٥) تنازعكم : تنازعه ط

ولا نكرهه ، كما نعلم أنا لا نرضاه ولا نسخطه ، ولا نمدحه ولا نذمه .
وكذلك لا يجب أن نعلم ما نريد ، بل قد نظنه ، ونعتقده ، ونشك فيه ،
ويصح مع ذلك أجمع أن نريده . ولا يجب عندنا أن ^(١) ننفي الإرادة
والشهوة ، ولا ننفي العلم ، لما قدمناه من أنه قد نعلم الشيء ولا نريده ولا
نكرهه ، وقد لا نعلم الشيء ولا نسهو عنه ، لأنه لو وجب أن لا ^(٢) ينفي
العلم السهو ، لوجب وجود ما لا نهاية له من ذلك . وقد بينا أن العالم ،
وإن علم أن الشيء لا يكون ، فإنه لا يصح أن يريد أن لا يكون ، لأن
الإرادة يستحيل تعلقها بالشيء إلا على طريق الحدوث ، ولا يستنع أن يريد
كون ما علم أنه لا يكون ، إذا كان مما يصح حدوثه عنده ؛ ومتى علم كون
الشيء ، فلا يجب أن يكون مريداً لكونه . وكل ذلك يبين أن جميع
ما ذكره في سؤاله مما يخالفه فيه . وإذا كان مغالطتنا له فيه كمخالفتنا له في
الإرادة ، أنها من صفات الذات ، فكيف / يصح أن يتوصل به إلى ذلك .

١٨٦ /

وقد ألزمهم شيخنا ^(٣) أبو علي على ذلك أن يكون مريداً ، لكون ذاته
على الأوصاف التي هو عليها ، كما أنه عالم بكونه كذلك . ولو جاز ذلك في
الإرادة لصح أن يقدر على ذاته . ومتى فصلوا بين العلم والقدرة ، بأن
القدرة إنما تصح على ما يحدث مما يستحيل ذلك عليه ، ^(٤) لا يصح أن
يوصف بالقدرة عليه ^(٤) ، جعلنا ذلك بعينه فصلاً بين الإرادة والعلم ، لأننا
قد بينا أن الإرادة يستحيل تعلقها بما يعلم المرید أنه يستحيل حدوثه .

(١) أن : ساقطة من ط (٢) أن لا : ساقطة من ط

(٣) شيخنا : ساقطة من ط

(٤) لا يصح أن يوصف بالقدرة عليه : ساقطة من ط

وقال رحمه الله ^(١) لا يخلو قولهم "إن" كونه مريداً ككونه عالماً من وجهين : امناً أن يجعلوا معنى الارادة معنى العلم ، وهذا لا يصح ، لأنه يوجب ^(٢) أن تكون الارادة هي العلم ، كما أن المعرفة هي العلم . وهذا يوجب استحالة كونه كارهاً لما يعلمه ، كما يستحيل ذلك فيما يريد . ويجب أن يستحيل أن يريد ما لا يعلمه .

ولا فصل بين قائل هذا القول ^(٣) وبين من قال : "إن" الارادة هي القدرة ، وأنهما جميعاً الشهوة . وفي ذلك ^(٤) من الجهالات ما لا خفاء به . وانما يستحيل مع السهو عن الشيء أن نريده ، لا ^(٥) أن" الارادة هي العلم ، لكن لأنها تحتاج الى كون المريد عالماً أو في حكم العالم ، فلا يمكن أن تتوصل بذلك الى أن الارادة هي العلم على وجه .

على أن من قال انها العلم ، فقد ^(٦) خرج أن يكون مخالفاً لنا في المعنى بقوله : "إن" الله تعالى يريد لنفسه ، ومريد فيما لم يزل ، لأنه انما عني بذلك كونه عالماً ، فقد أصاب في ^(٧) المعنى وأخطأ في العبارة .

وان قالوا : "إن" معنى الارادة / يخالف معنى العلم ، فكيف يجب كونه مريداً من حيث ثبت كونه عالماً ، اذا كانت الارادة مخالفة للعلم ؟ وهلا وجب

(١) رحمه الله : ايضاً ط

(٢) يوجب : يجب ص

(٣) القول : ساقطة من ص

(٤) ذلك هذا ط

(٥) أن لأن ط

(٦) فقد : قد ط

(٧) في ساقطة من ط

على هذه القضية أن يكون قادراً من حيث كان عالماً^(١) وأن يقدر على كل ما نعلمه بأن يحب ويوصى ويختار من حيث كان عالماً^(٢) ، وأن يسخط ويكره من حيث كان عالماً . وهذا يوجب كونه كارهاً للشيء مريداً له ، محباً له مبغضاً ، لأن كونه^(٣) عالماً بالشيء ليس بأن يقتضى احدى هاتين الصفتين أولى من الأخرى^(٤) . وكل ذلك يسقط ما تعلق به^(٥) .

(٣) شبهة ثالثة لهم

قالوا : قد ثبت أنه تعالى حكيم ، والحكيم لا بد من أن يفصل بين عدوه ووليه ، لأن من لم يفصل بينهما كان سفيهاً . وهذا يوجب أن يريد نفع وليه وتمظيمه ، والاضرار بعدوه ، والاستخفاف به . وهذا يوجب كونه تعالى مريداً لم يزل .

الجواب عن ذلك : أن التفرقة بينهما إنما تجب متى صار الولي ولياً له ، والعدو عدواً له ، لأنهما إذا كانا يستحقان التفرقة بينهما . فإما قبله فحالهما سواء في أنهما لا يستحقان ذلك ، لأن الذى به يستحقانه ليس هو علم العالم بما سيكون منهما ، بل هو فعلهما ، فما لم يحصل ذلك لم يستحقا التفرقة . يبين ذلك أن العالم منّا بما سيكون من وليه وعدوه ، لا يحسن منه ذم العدو ، ولا مدح الولي على وجه ، قبل أن يحصل منهما الفعل . فكذلك لا يحسن منه التفرقة بينهما قبل حصول الفعل منهما على وجه من الوجود . على أن فعل النفع وإيصاله إلى / الولي ، إذا قبض قبل فعله ما به

١٨٧ د /

(١-١) وأن يقدر . . . عالماً : ساقطة من ص

(٢-٢) عالماً . . . الأخرى : كذلك ليس بأن يقتضى أحد هذين الوصفين

بأولى من الآخر ط (٣) ما تعلق به : سؤاله ط

صار ولياً ، فيجب أن يتبع منه ارادة ذلك ، لأنّ ارادة اللقيح قيحة ،
وارادة الفعل المتقدم اذا كانت عزمًا تتبع من القديم تعالى . وهذا يوجب
القول بأنه ان فصل بين وليه وعدوه فيما لم يزل ، أنه يجب أن يكون
سفيها . ولا فصل بين من اعتل بذلك في كونه مريداً لم يزل ، وبين من
اعتل به مع كونه مشيياً للولي ومعاقباً للعدو لم يزل ، ومادحاً دائماً لم يزل ،
وراضياً ساخطاً لم يزل ، ومحباً مبغضاً لم يزل . فاذا بطل جميع ذلك بطل
بيطلانه تعلقهم به في الارادة .

(١) وبعد ، فان فصله تعالى بين وليه وعدوه فيما لم يزل يحصل
بالعلم ، لأنه يعلم ما سيكون منهما ، وما يفعله بهما ويريده لهما . وهذا
القدر يقتضى انفصال بينهما . فمتى قالوا : يجب مع ذلك أن يريد تعظيم
الولي ، واهانة العدو ، وان لم يفعل ما يستحقان به ذلك ، لزم لئله أن يشب
أو يعاقب ، ويمدح أو يذم ، على ما قدمناه (١) .

(٤) شبهة رابعة لهم

قالوا : اذا ثبت أنه تعالى لم يزل عالماً بما يكون ، وبما لا يكون ، فلا بد
فيه من وجوه : اما أن يكون مريداً لكون ما علم كونه ، أو يريد أن
لا يكون ما علم كونه ، أو كره (٢) كونه . فان كان مريداً لذلك ، أو كارهها
له ، فقد صح ما نقوله ؛ وان أراد أن لا يكون ما علم كونه ، فقد صح
ما نقوله / أيضاً ، وان كان ذلك لا يصح لأنه تن . فيجب على كل حال أن
يكون مريداً لكون ما علم كونه ، وأن لا يكون ما علم أنه لا يكون . وفي
ذلك وجوب كونه مريداً فيما لم يزل .

(١-٢) وبعد قدمناه ساقطة من ط (٢) كره : يكره ط

الجواب عن ذلك ^(١) : أن جميع ما قاله ^(٢) إنما بناء ^(٣) على أنه إذا علم الشيء فيجب أن يريده على حد ما علمه ؛ وقد بينّا بطلان ذلك ، وكشفناه ، لعلمنا أن الناس يتصرفون وإن لم يشرد ذلك . وقد يظن حدوث أمور في المستقبل ، ولا يريدها ولا يكرهها ؛ والظن كالعلم في هذا الباب .

وبينّا أن الإرادة إنما تتعلق بالشيء على طريقة الحدوث ، وأن الداعي إليها هو الداعي إلى المراد ، وأن تقدمها ممن لا يشقّ الفعل عليه ، ولا تصح عليه المنافع والسهو ، يتنبّح .

وبينّا أن هذه العلة توجب عليهم كونه تعالى راضياً فيما لم يزل ، وساخطاً ^(٤) وآمراً وناهياً مثل ما أوجبوا كونه مريداً وكارهاً . بل يلزمهم كونه ذاماً مادحاً ^(٥) ، مثيراً معاقباً ، لأن حكم جميع ذلك حكم واحد . ونحن وإن لم نتجسس الأمر والنهي مجرى الذم والمدح ، ولا ^(٦) مجرى الثواب والعقاب ، نجريهما ^(٧) . فأنما صح لنا ذلك لأننا لم نعتل بعلّة توجب ذلك علينا ^(٨) .

(٥) شبهة خامسة لهم

قالوا : لا يخلو من أن يريد فيما لم يزل أن يخلق المخلوق ، أو أن لا يخلقه ، أو كارهاً لذلك . وجميع ذلك يصحح كونه مريداً لم يزل أو كارهاً .

(١) عن ذلك : ساقطة من ط

(٢) قاله : قالوه ط

(٣) بناء بنوه ط (٤) وساخطاً : ساخطاً ط

(٥) ذاماً مادحاً ساقطة من ط (٦) ولا : ولا هما ص

(٧) نجريهما : ساقطة من ط (٨) علينا : ساقطة من ص

الجواب عن ذلك ^(١) : أنا قد بينا / أنه من حيث علم أنه ^(٢) يخلق الخلق ، وأنه غير خالق له ^(٣) فيما لم يزل ، لا يجب أن يريد . وبيننا أن الإرادة لا يصح تعلقها إلا بما يصح حدوثه ، وأنها لا تتعلق بأن لا يكون الشيء . وبيننا أن قولهم أنه يريد أن لا يخلق يوجب كونه مريداً لذاته : ولئلا ما هو عليه من الأوصاف . وبيننا أن تجويز ذلك يجرى مجرى كون ذاته مقدورة .

وبعد ، فإن هذه العلة توجب أن يكون قادراً على أحداث الخلق فيما لم يزل ، أو على أن لا يخلقه ، أو أن يكون عاجزاً عن ذلك . وبأى طريق دفعوا لزوم ذلك لهم ^(٤) ، أمكننا بثلثه ^(٥) دفع ما تعلقوا به .

(٦) شبهة سادسة لهم

قالوا : لو لم يكن مريداً فيما لم يزل للأشياء ، لوجب كونه كارهاً أو ساهياً ^(٦) ، كما يجب بنفى العلم كونه جاهلاً أو ساهياً ^(٧) ، وفي استحالة السهو عليه دلالة على أنه لا بد من كونه مريداً أو كارهاً ، وكلاهما يصحح ما نقوله من أن الإرادة نفسها كراهة عندنا ^(٨) .

الجواب : أنا قد بينا أنه لا يجب أن ^(٩) تنفى الإرادة الكراهة والسهو ، وأن الواحد منا قد يعلم الشيء أو يظنه ، ولا يريد ولا يكرهه ، كما لا يحب ولا يسخطه ، وكما لا يأمر به وينهى عنه ، إذا كان من فعل غيره .

(١) عن ذلك : ساقطة من ط

(٢) أنه : ساقطة من ص

(٣) له : لهم ط (٤) لهم : ساقطة من ص

(٥) بثلثه : به ط (٦-٧) كما يجب : ساهياً : ساقطة من ص

(٨) عندنا : ساقطة من ط (٩) أن : ساقطة من ط

وبيئنا أن "وجوب كونه مريداً أو كارها لما نعلمه ، يوجب كونه مريداً لذاته ، على ما هي عليه من الأوصاف أو كارها لكونها كذلك . وبيئنا أنه لا فرق بين مَنْ جَوَّزَ ذلك ، وبين مَنْ جَوَّزَ كونه قادراً على ذاته ، أو عاجزاً عنها . وبيئنا أن "انتفاء السهو إنما يصح أن يقال يوجب كونه عالماً من حيث كان ضداً له / ، وليس بضد للإرادة ، كما أنه لا يضاد القدرة . فكما لا يجب بنفى السهو كونه قادراً ، فكذلك لا يجب بنفيه كونه مريداً . وبيئنا من قبل ^(١) أن الإرادة مخالفة للعلم ، فلا يصح كون السهو نافياً لهما ، لأن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين ، وإذا صح ذلك بطل القول بأن "نفي كونه ساهياً يوجب كونه مريداً . على أن هذا الاعتبار لا يصح عندنا في كونه عالماً أيضاً ، لأنه لو وجب بنفى السهو كونه عالماً فيه عز وجل ، لوجب فينا ، لأن الأدلة لا تختلف . ولو وجب فينا ، لآدى الى وجوب علوم لا نهاية لها ، من حيث انتفى عنه من السهو ما لا يتأهى ، ولم يكن نفي السهو بأن يوجب كونه عالماً أولى من أن يوجب نفي كونه عالماً كونه ساهياً . وهذا يوجب تعلق كل واحد منهما بصاحبه .

وقد بينا في غير موضع أن "الحى يجوز أن يخلو مما يتعاقب عليه ، وكذلك المحل . وبيئنا أن شيخنا ^(٢) أبا على ، وإن منع من ذلك ، فأناب منه لأمر يرجع الى معان يحملها المدخل . ونقول : إن خلشوه من واحد متوسلاً لا يصح في القديم سريحا ، فإن يلزمه على مربيته أن يشبه عالماً من

(١) من قبل : ساقطة من ط

(٢) شيخنا : ساقطة من ط

حيث انتهى كونه ماهياً . فقد صحَّ أن هذه الطريقة في كونه عالماً لا تصح ،
وإذا لم تصح فيه فبأن لا تصح في كونه مريداً أولى .

وليس لأحد أن يقول : إذا لم ^(١) يجب بانتفاء السهو كونه مريداً من
حيث لا تضاد بين ^(٢) السهو والارادة ، فقولوا أن نفي كونه كارهاً فيما
لم يزل ، يوجب / كونه مريداً ، لأن الكراهة تضاد الارادة ، لأنها قد يئنا
أن ذلك لا يجب فيما يتضاد أيضاً .

ويئنا أنه ليس بأن يثبت مريداً لنفي الكراهة أولى من أن يثبت كارهاً
لنفي الارادة . والمأ يصح لنا نفي كونه سبحانه ^(٣) جاهلاً لما ثبت بالدليل
وجوب كونه عالماً . ومتى ادعى هذا المستدل دليلاً يثبت به مريداً ، فقد
استغنى عن أن يتعلق في ذلك بنفي كونه كارهاً . ومتى قال : أن كونه
كارهاً قص ، فلا يصح أن يثبت كذلك ، وفي نفيه ايجاب كونه مريداً ،
لم يصح له ^(٤) ، لما قدمناه . ولأن كونه مريداً للأشياء قبل كونها الى النقص
أقرب من كونه كارهاً ، فليس بأن يكون كارهاً لنفي كونه مريداً أولى
من أن يكون مريداً لنفي كونه كارهاً . وكل ذلك يبين سقوط هذه
الشبهة .

(٧) شبهة سابعة لهم

قالوا : ان الارادة كالقدرة ، ووصفه عز وجل بأنه مريد كوصفه بأنه
قادر . يبين ذلك أن من خرج عن ^(٥) علمه بشيء ^(٦) لم يعثر عن الجهل ،

(١) لم : يكن ص (٢) بين : ساقطة من ط

(٣) سبحانه : تعالى ط (٤) نه : ساقطة من ط

(٥) عن : من ط (٦) بشيء : شيء ط

فكذلك مَن خرج بشيء عن ارادته لم يَعرَ من المعجز ، لأنَّ كون المراد على ما أراده المريد أمانة القدرة ، كما أنَّ غيبة الشيء عنه ^(١) أمانة الجهل . فإذا استحال المعجز عليه ، وجب كونه مريداً ، كما إذا استحال الجهل عليه وجب كونه عالماً .

الجواب عن ذلك ^(٢) : أنَّ هذا القائل لا يخلو من أنَّ يقول أنَّ معنى

١٨٩ ط /

كونه مريداً وقادراً معنى واحد / ، كما أنَّ معنى كونه قادراً وقوياً معنى واحد . فإنَّ قالوا بذلك لزمهم أنَّ يكون مريداً للضدين ، كما أنَّه يقدر عليهما ، ولزمهم القول بأنَّ ما أخرجه من كونه مريداً يخرجُه من كونه قادراً ، وما أخرجه من كونه قادراً يخرجُه من كونه مريداً ، وأنَّ يقدر الواحد منا ^(٣) على فعل غيره ، كما يريد فعل غيره . وهذا يبيِّن الفساد . أو نقول : أنَّ وصفه بأنه مريد يجري مجرى وصفه بأنه قادر ، وإنَّ كان الوصفان مختلفين ، فيقال له ^(٤) فيجب أنَّ يكون مريداً للضدين ، كما يجب كونه قادراً عليهما . ويجب أنَّ لا يجمع بينهما إلا بدلالة توجب ذلك فيهما ، ويجب أنَّ لا يقدر القادر على ما يستحيل أن يريد . وفي علمنا بصحة ذلك منا دلالة على فساد هذا القول . على أنَّ ذلك يوجب عليهم القول بأنه سبحانه ^(٥) "محب" مختار راض فيما لم يزل ، كما أنه قادر فيما لم يزل . ^(٦) ويجب عليهم أن يصفوا كل ما يقدر عليه بهذه الصفات ، بل ^(٧) يجب أن

(١) عنه : ساقطة من ص

(٢) عن ذلك : ساقطة من ط

(٣) منا : ساقطة من ص

(٤) فيقال له : ساقطة من ط

(٥) سبحانه : تعالى ط (٦-٧) ويجب . . . بل : ساقطة من ط

يحولوا كونه كارهاً على وجه يستحيل كونه عاجزاً . وفي ذلك سقوط هذه
الشبهة .

(٨) شبهة ثامنة لهم^(١)

قالوا : لو كان تعالى مريداً بإرادة محدثة ، لم يخل من أن يريد بها
كما يريد المراد أم لا . فإن كان غير مريد لها مع كونه عالماً ، بها ، مخلي
بينه وبين إرادتها ، لم يستع أن تحدث سائر مقدراته ، وحاله هذه ، ولا
يريد بها . وفي هذا اخراج^(٢) له من كونه مريداً^(٣) أصلاً . فإذا بطل ذلك
وجب كونه مريداً^(٤) لها . وإذا وجب ذلك لم يخل حاله^(٥) في ذلك من
وجوه : / أما أن يريد بها بإرادة محدثة ، وهذا يوجب ما لا نهاية له من
الارادات ، و ارادات الارادات ؛ أو يريد بها بإرادة قديمة ، وذلك فاسد عندنا
وعندكم . فوجب كونه مريداً لنفسه ، وذلك يوجب كونه مريداً لكل
ما يفعله لنفسه ، كما قلتموه في كونه عالماً لنفسه ، وأنه يجب أن يعلم بكل
معلوم ، وليس بأن يعلم بعضها أولاً من سائرها . فكذلك إذا كان مريداً
لنفسه وجب كونه مريداً لجميع المرادات فيما لم يزل . يبين ذلك
ما تعمّر لونه عليه في إبطال القول بأنه عالم بعلم محدث ، وهو قولكم : أن
كونه محدثاً للعلم بالشيء ، ولما تقدم كونه عالماً بالشيء^(٦) لا يصح . فكذلك
كونه محدثاً للإرادة ، ولما تقدم كونه مريداً ، لا يصح .

الجواب عن ذلك : أن الإرادة لا يجب أن تتراد ، كما يجب ذلك في

(١) لهم : ساقطة من ط

(٢-٣) أصلاً . . . مريداً : ساقطة من ط

(٤) حاله : حالها ص (٥) بالشيء : ساقطة من ص

المراد ^(١) ، فالقديم عز وجل إنما يريد أفعاله التي ليست بإرادة ، ولا يجب أن يريد إرادته ، وإن صح أن يريد بها ، لكنه لو أرادها لكان غائياً ، تعالى عن ذلك . فأما إرادة العباد ، فانه يريد بها ، إذا كانت عبادة ، كما يريد ^(٢) سائر المرادات . وكذلك القول في الواحد منا أنه يريد المراد ولا يجب أن يريد ^(٣) الإرادة إذا كانت قصداً أو اختياراً ، ويصح أن يريد بها إذا كانت تقع في المستقبل . يدل على ما قلناه ما نعلمه من حال أنفسنا أنا نريد المراد ، ولا نريد الإرادة ، وأن ما دعا إلى المراد يدعو إلى الإرادة ، وما صرف عنه يصرف عن الإرادة . ولا يجب / ذلك في الإرادة ، لأن الداعي إليها لا يدعو إلى إرادتها .

١٩٠ ط /

فليس لأحد أن يقول : أنا نزع أن الإرادة كالمراد فيما ذكرناه ^(٤) ، وذلك أننا نعلم ضرورة أننا لا نريد الإرادة ، والاعتراض على ما نعلم ضرورة لا يصح .

وليس لأحد أن يقول : انكم تريدونها لكنه يلتبس عليكم الحال فيها ، وإن لم يلتبس في إرادتكم المراد . وذلك أن الالتباس ، إنما يصح في بعض الأحوال لعارض يعرض ، فأما مع السلامة ^(٥) فانه لا يصح فيما يجب أن يعلم باضطرار ، ويجرى مجرى كمال العقل . وقد علمنا أنا لا نريد الإرادة مع السلامة ، وإن كنا لا نعلم ^(٥) اللطيف مما يريد ، وذلك يسقط ما قاله .

(١) المراد المرادات ط

(٢-٣) سائر ... يريد : ساقطة من ط

(٣) ذكرناه : ذكرناه ط

(٤) فأما مع السلامة : والا ص

(٥) لا نعلم : تعلم ط

فاذا صحَّ أن تحدث الإرادة ولا نريدها ، وان لم يصح ذلك في المراد ، فيجب القضاء بمثله في القديم تعالى .

على أن ما ذكرناه يصحح ذلك ويكشف عن علته ، وذلك أن الداعي الى المراد يدعو الى ارادته ، لأن المراد انما يفعل لأمر يخصه من شئ أو دفع ضرر ، عاجلاً أو آجلاً . والارادة انما تفعل لأجل مرادها ، لأنها كالتابع له ، فصار تعلقها بالمراد في أنه يفنى عن ارادة تتعلق بها بمنزلة المراد اذا أريد ، لأن الذي به تصير الإرادة حكمة^(١) حال مرادها ، وبذلك تغيير جنسها ، كما أن المراد يصير حكمة^(٢) ، اذا تناولته الإرادة على بعض الوجود . فاذا صح ذلك ، وكان المراد بكونه مراداً يستغنى عن أن يراد بإرادة أخرى ، فالارادة بتعلقها بالمراد ، يجب أن تستغنى عن الإرادة .

على / أنه لو وجب أن يريد الإرادة كما يجب ذلك في المراد لأدى ذلك الى اثبات ارادات لا نهاية لها . فاذا بطل ذلك ، وجب القضاء بفارقة الإرادة للمراد في هذا الباب .

ولا يمكن أن يقال يريدها ، وتنتهي الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها عز وجل^(١) ، فإنا ، لأنه كان يجب أن يفصل بين تلك الإرادة وبين ما عداها كفصلنا^(٢) بين العلوم الضرورية وبين غيرها من العلوم المكتسبة . وفي فقد ذلك دلالة^(٣) على أنا لا نريد ارادتنا أصلاً .

وبعد ، فلو صحَّ ذلك ، لوجب أن يكون في الإرادة اتى تتعلق بشئ ما لا نريدها ونريدها القديم سبحانه . وذلك لا يتخرج ما قلناه من أنه لا يجب أن نريد الإرادة ، كما يجب أن نريد المراد من أن يكون

(١) عز وجل تعالى ط (٢) كفصلنا كما تفصل ط

صحيحاً . وإذا ثبت ما قلناه فينا ، وجب القضاء بمشله في القديم تعالى ، وأنه لا يمتنع أن لا يريد الإرادة ، وإن وجب أن يريد المرادات . على أن في المرادات ما لا يقع على الوجه المقصود إلا بالإرادة ، بل ذلك حال أكثرها ، فيجب أن يريد لها عز وجل ^(١) لتقع على الوجه المقصود ، وليكون حكمة . وليس كذلك حال الإرادة ، لأنها تكون حكمة لتعلقها بالمراد ، وتعلق الإرادة بما لا يؤثر فيها ألبتة . فيجب أن يكون وجود ارادتها كعدمه ، كما أن وجود ارادة ثانية للمراد كعدمه ^(٢) . فلذلك صح أن يريد مراداته عز وجل ^(٣) ، ولم يجب أن يريد الإرادة . ^(٤) ولا يصح عندنا ما أجاب بعضهم به عن هذا السؤال ، وهو قوله أن الإرادة لا يصح أن تراد لأنها ... ^(٥) .

(٢)

وإذا صحت هذه الجملة لم يجب اثبات ارادات لا نهاية لها ، إذا قلنا أنه تعالى يريد بإرادة محدثة ، لأنه لا يجب أن يريد ارادته ، وما يفعله من المرادات متناه في كل وقت ، فيجب أن يحدث من الارادات بحسبها . وإنما منعنا أن يحدث علماً لنفسه ، ولا يحصل علماً به ، لأنه قد ثبت أنه عالم لنفسه ، وثبت أن العلم لا يقع إلا من عالم به ، وليس كذلك

(١٠١) عز وجل : تعالى ط

(٢) كعدمه : كعدمها ص

(٥-هـ) ولا يصح ... لأنها : ساقطة من ط

(٣) هنا ابتداء خرم بمقدار ثلاث ورقات في نسخة ض ، وهي الورقات ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ولم تصور بالفيلم ، وتساوى من أرقامنا المثبتة هنا

الارادة لأنها جنس الفعل ، ولا يراعى في كونها ارادة بوقوعها من جهة من يريد يصح أن يحدثها . فان لم يردها فلم يصح مثله في العلم .

(٩) شبهة لهم تاسعة

قالوا : لو لم يكن مريدا لنفسه ، وكان مريدا بارادة محدثة لم يخل القول فيه من وجهين : امّا أن يريد جميع المرادات بارادة واحدة ، أو يريد كل مراد بارادة . فان أرادها بارادة واحدة ، فيجب متى حصل مريدا للشيء أن يكون مريدا لكل مقدوراته . وهذا يوجب وجودها أجمع . لأنه اذا أراد كون الشيء كان لا محالة ، وذلك باطل ؛ لأنه يوجب وجود ما لا نهاية له ، وأن يتعذر عليه أن يحدث بعض ما يقدر عليه دون بعض ، أو يريد أمرا دون أمر . فاذا بطل ذلك ثبت الوجه الثاني ، وهو كونه مريدا لكل مراد بارادة . وهذا يوجب حدوث ما لا نهاية له من الارادات ، لأن مقدوراته لا تنتهى . فاذا بطل كلا الوجهين ، بطل بطلانه كونه مريدا بارادة محدثة ، ووجب كونه مريدا لنفسه .

الجواب : انه تعالى يريد كل فعل يحدثه بارادة . ولا يجوز أن يريد مرادين بارادة واحدة ، لأن ذلك يستحيل في الارادة . ويوجب متى وجدت الكراهة المتعلقة بأحدهما أن تكون هذه الارادة منتفية من وجه ، غير منتفية من وجه آخر ؛ وذلك محال .

وما يبينه في باب الصفات من استحالة تعلق العلم الواحد بالمعلوم على طريق التفصيل ، يبين ذلك أيضا . فاذا صح ما قلناه ، وكان جبل وعز لا يريد ارادته على ما قدمناه ، وانما يجب أن يريد المرادات وكانت متناهية محصورة لا يجوز خروج ما لا يتناهى منها الى وجود ، فيجب أن تكون

ارادته بحسبها في أنها متناهية . وكذلك ما يريد من فعل المكلف لا بد من كونه متناهيا ، وتناهيه يوجب تناهي ارادته . ولا يجب أن يريد ما يفعله في المستقبل ، حتى يقال انه اذا قدر على ما لا نهاية له من الأفعال التي يحدثها في المستقبل ، فيجب أن يريد ما ، وانما يريد ما يحدثه في الحال ، أو ما يجري مجراه . فاذا صحّ ذلك يطل القول بوجود ارادات لا نهاية لها ، على قولنا انه يريد بارادة محدثة . وانما الزمن من قال انه سبحانه عالم بعلم مُحَدَّث اثبات علوم لا نهاية لها ، لأن المعلومات كالموجودات في أنها معلومة ، وأنه لا مزية لأحدهما على الآخر في وجوب العلم به . وليس كذلك حال المراد ، لأن ما دعاه الداعي الى فعله هو الذي يجب أن يريد دون غيره . وذلك متناه . فكيف يجب القول بأن ارادته يجب أن لا تتناهي اذا كان يريد بارادة محدثة ؟ وهل هذا القول الا كقول من أوجب حدوث أمر لا يتناهي أو نهى لا يتناهي ، أو محبة لا تتناهي ، أو رضا لا يتناهي ؟ فاذا لم يجب ذلك عند مخالفتنا ، فكذلك لا يجب ما قالوه .

على أن الواحد منا اذا وجب أن يريد ما يفعله مفصلا ، ولم يؤد ذلك الى أن يريد جميع مقدورات ارادة واحدة ، ولا وجب اثبات ارادات له لا نهاية لها ، فكذلك القول في القديم تعالى .

فان قيل : انما صحّ ذلك فيها لأننا نريد أفعالنا على جهة الجملة والقديم تعالى يجب أن يريد أفعاله مفصلة .

قيل له : ان مفارقتنا له في هذا الوجه لا تؤثر فيما ألزمتنا في انقضاء علتك .

وبعد ، فانه تعالى وان أراد أفعاله مفصلة جزءا فجزءا فهي متناهية .

كما أن ما يريد من جملة أفعاله متناهية . ولا فصل بيننا وبينه الا من حيث كانت ارادته يجب أن تكون أكثر من ارادتنا لزيادة مراداته ، ولتناول الارادة لها على التفصيل مما في هذا مما تقدح به فيما ألزمنهم .

واعلم أن القديم تعالى يجب أن يريد كل جزء من فعله ، لأنه تعالى عالم به ، وبالفصل بينه وبين غيره ، فيجب أن يريد احداثه . وليس لارادة احداثه حكم يتعلق بجملة منه دون آحاده . فأما ارادته لأفعاله التي يصير بها الفعل على بعض الوجوه ، فيجب أن يريد الجملة التي تختص بالحكم الذي تقتضيه الارادة بارادة واحدة ، ولا يجب أن يريد كل جزء منه ، وذلك نحو ارادته الخبر والأمر والخطاب ، الى ما شاكله . فإن الدلالة قد دلت على أن جملة الحروف تصير خبرا بمقارنة الارادة لأول حرف منه .

فأما الثواب والعقاب فانه يريد كل جزء منه ، لأن ما يقتضى كونه ثوابا أو عقابا يرجع الى آحاده ، فالارادة المتناولة يجب أن تتعلق بكل جزء منه ، كما يجب ذلك في كلامه .

وأما ارادته لأفعال العباد فيجب أن تتناول احداث كل جزء منه ، ولذلك يحصل كل جزء منه طاعة ومراة ، وانما تكون طاعة من حيث وقعت ، وقد ارادها تعالى . وانما تختص جملة من أفعال العباد بأحكام لأمر يرجع الى ارادتهم ، وليس كذلك حال الواحد منا ، وذلك لأنه تعالى يعلم أفعاله على جهة الجملة ، ولا يميز أجزاءها ، فغرضه متعلق بجمعها ، فيجب أن يريد لها على هذا الحد ، وإن كان قد أريد بعض أفعاله مفصلة جزءا جزءا نحو أفعال القلوب . وهذه الجملة قد اشتقت عن الأصل في هذا الباب ، وبأن بها سقوط الشبهة .

على أنه إذا صحّ عندهم كونه مريداً لنفسه ، ولا يجب أن يريد من مراداته ما لا نهاية له ، فكيف يجب لو أراد مقدوراته بارادة واحدة أن يوجد ما لا نهاية له ؟ وهلا جاز على قولهم أن يريدوها أجمع بارادة واحدة محدثة لم تحدث مرتبة ، كما قالوا يريد ذلك لنفسه أو بارادة قديمة ، وتحدث مرتبة في أوقاتها ، فإذا كان كونه مريداً لنفسه يحيل أن يريد أمراً دون أمر ، ولم يطل ذلك عندهم ، فهلا جاز أن يريد كل مقدوراته بارادة واحدة ؟ ولا يصح أن يريد أمراً دون أمر ، فقد ثبت أن ما أبطلوا به كونه تعالى مريداً لكل مقدوراته بارادة واحدة محدثة ، ولا يصح على أصولهم ؛ فإنه لا يجب وجود ما لا نهاية من الارادات على قولنا .

(١٠) شبهة لهم عاشره

قالوا : لو كان تعالى مريداً بارادة محدثة ، كما كان قول من قال : انه قد يريد خلق شيء فلا تكون مناقضة ، لأن الارادة خلق كائن . فمتى قال : يريد ما كان لا يكون ، يصير كأنه قال : يكون ما لا يكون . فاذا بطل ذلك ، بطل بطلانه القول بأنه يريد بارادة محدثة .

الجواب : أن المقصد بقولنا : انه تعالى يريد كونه الشيء فلا يكون ، أن المراد لا يكون لا الارادة . فليس في ذلك تناقض ، لأن المنفى كونه اذا كان غير الارادة ، فاثباتها مع نفى مرادها لا يتناقض . وهذا كقولنا ان زيداً يعتقد ما لا يكون ، ويشتهي ما لا يكون ، ويتمنى ما لا يكون . ولا يتناقض شيء من ذلك . وكذلك قول انه تعالى يأمرنا بما لا يكون ولا يتناقض ، لأن المنفى هو المأمور به دون الأمر . وكذلك القول في الارادة . ولولا أن

هذه الشبهة قد أوردتها الملقب ببرغوث لم يكن لذكرها معنى . وقد أجاب عنها أبو هاشم بما ذكرناه .

شبهة حادية عشرة لهم

قالوا : لو أراد تعالى إرادة محدثة ، لما صحّ قول القائل : لو شاء الله تعالى أن لا يخلق الخلق ما خلقهم ، لأن المشيئة خلق ، وذلك يتناقض .
الجواب : اثنا قد بينّا من قبل أنّ الإرادة لا تتعلق بأن لا يكون الشيء ، وإنما تتعلق بحدوث الشيء وكونه . وبينّا أنّ هذه العبارة متى ذكرت ، فالغرض بها إرادة ضد ذلك ، ولذلك لا يقال فيمن لا يصح أن يؤمن يريد أن لا يكفر . وإذا صح ذلك بطل قول من قال : لو شاء الله أن لا يخلق ما خلق ، لأن المشيئة تتعلق بخلقه له لا بأن لا يخلقه . وليس هذا القول بصحيح عندنا ، ولا هو قول الله ، ولا قول رسوله عليه السلام ، ولا أجمعت الأمة عليه ، فكيف يصح التعلق به .

ولا يصح أن يقال : لو شاء الله أن يخلق لما خلق ، لأن مع مشيئة خلقه لا بد من وجود خلقه . فقد ثبت أن فقد الكلام لا يصح على وجه .

وبعد ، فقد يذكر والمقصد به صحيح ، وهو أنه تعالى ليس بملجأ إلى ما خلقه ، ولا محمول عليه ، وأن جميع ما يفعله موقوف على مشيئته واختياره . وذلك صحيح / (*) ولا يوجب تناقض الكلام ، لأنه لا يقصد به إلى قمع الخلق وإثبات الإرادة ، وإنما يراد به ما قدمناه . وقد يقول القائل منا لصاحبه : ما الذي فعلته ؟ فيقول : ما فعلت شيئاً ، ويصح ذلك . وإن كان الكلام فعله ، فالتعلق بما ذكره لا يصح .

(هـ) هنا انتهاء الخرم في نسخة من

شبهة ثانية عشرة

قالوا : لو كان تعالى مريداً بإرادة محدثة لما صح أن يوصف بأنه يفنى جميع الخلق ؛ لأنه إذا أفناه ، وجب أن يريد ما أفناه ، وإذا وجب ذلك وجب أن لا تنفى الإرادة الا بفناء ، وأن يريد فناءها ، كإرادة فناء المرات ، وذلك يوجب أن لا يصح أن يفنى جميع ما خلق ، وأن لا يصح خلوه من الحوادث . فإذا بطل ذلك وجب كونه مريداً لنفسه .

الجواب عن ذلك : أنه تعالى إذا أراد فناء الخلق ، فانما يريد فعل الضد الذى ينتفى لأجله ، وهو فناء الأجسام . وإذا أراد ذلك وجب ، وإذا وجد وجب فناء الأجسام ، والفناء لا يبقى ، فينتفى فى الثانى . وكذلك الإرادة لا يصح أن تبقى فلا يصح أن يكون لها فناء تنفى به ، بل تنفى بنفسها . فلا يجب أن لا يصح منه تعالى افناء الخلق من جميع أفعاله . ولو أراد تعالى افناء الإرادة بکراهة لما صح ، لأن الكراهة أن وجدت فى الثانى لم تكن نافية لها ، لأنها انتفت من حيث استحالة عليها البقاء ، وإن وجدت فى حالها ، فذلك يمنع من وجودها أصلاً ، ولا يصح أن تنفيها . وفى ذلك سقوط هذه الشبهة .

شبهة ثالثة عشر

قالوا : لو كان عز وجل^(١) / مريداً بإرادة محدثة لوجب جواز التغيير عليه ، لأن للمريد عندكم يكونه مريداً صفة^(٢) زائدة^(٣) يختص بها ، فلا يصح أن يقال انه انما يحصل مريداً بأن توجد الإرادة فقط ، كما يقال فى صفات الأفعال . وإذا لم يصح ذلك فيجب أن يكون قد تغير حاله عما كان عليه ،

١٩٥ د /

(١) عز وجل : تعالى ط (٢) زائدة ساقطة من ط

وحصل مريداً ، بعد أن لم يكن كذلك . وهذا يوجب جواز التغير عليه ، على ما ألزمتناكم . وبطلان ذلك يوجب كونه مريداً لم يزل ، والقول بأنه مريد لنفسه .

والجواب عن ذلك (١) : أن هذا السائل (٢) لا يخلو من أن يلزمتنا (٣) القول بأنه قد حصل مختصاً بصفة لم يكن عليها عند ارادة الأشياء ، فهو (٤) الذي يريده بقوله انه يلزمكم جواز التغير عليه ، فهذا مما تقول به ، وقد دللنا عليه ، ولا يوجب ذلك عندنا تغيّره . وإن أراد أن يلزمتنا اطلاق هذا اللفظ فيه ، فلا وجه لما قاله ، لأن الكلام على المعاني والقدح فيها بالأسماء لا يصح ، أو يلزمتنا جواز التغير عليه في الحقيقة ، من حيث قلنا (٥) فيه انه مريد بعد أن لم يكن كذلك . وهذا باطل ، لأن الشيء الواحد في الحقيقة لا يصح أن يتغير كما لا يصح أن يتغير . وإنما يصح ذلك في مجمل الأشياء دون الذات الواحدة ، كما أنها هي التي توصف بأنها مختلفة دون الذات الواحدة . ومتى قيل في الذات الواحدة انها متغيرة ، فإنما يراد بذلك أنه حصل فيها غير ما كان فيها ، كما يقال في الأسود اذا طرأ البياض عليه أنه قد تغير ، وكما يقال في المياه انها تغيرت / علينا . وذلك مجاز ، لأنه ذكر الشيء وأراد به ما يحله .

وقد قال شيخنا (٦) أبو هاشم قد يقال (٧) في الشيء اذا وجد عن عدم

(١) عن ذلك : ساقطة من ط

(٢) السائل : السؤال ط

(٣) يلزمتنا : + السائل عنه ط (٤) فهو : وهو ط

(٥) من حيث قلنا : ساقطة من ط (٦) شيخنا : ساقطة من ط

(٧) قد يقال : ساقطة من ط

أنه تغيّر من حيث محل تغير لون الشيء على المنظر . وكل ذلك يستحيل فيه تعالى ^(١) . وقلنا أنه يريد بإرادة محدثة لا يقتضى فيه شيئاً منه ، فقد بطل ^(٢) ما تعلقوا به .

وبعد ، فإنّ في مَنْ خالفنا مَنْ يقول انه تعالى يدرك الأشياء في الحقيقة عند وجودها ، ولا يوجب ذلك التغير عليه ، فلا يمتنع مثله في كونه مريداً بعد أن لم يكن كذلك . على أنّ الدلالة قد دلت ، على أنه مدرك بعد ما لم يكن مدركاً ، ولا يوجب تغيره . وذلك يسقط ما ذكرناه ^(٣) . وإنّ لم يوافقونا عليه .

شبهة ^(٤) رابعة عشر

قالوا : قد بينّا ^(٥) أنّ الفعل الواقع منه تعالى على بعض الوجوه يدل على كونه مريداً ، كدلالة الفعل على أنه قادر ، والمحكم منه على أنه عالم وكل صفة فيه عز وجل ^(٦) اقتضاها الفعل أو اقتضاها ما يقتضيه الفعل فيجب أن تكون راجعة الى ذاته ، كما ذكرتموه في كونه عالماً قادراً فيجب مثله في كونه مريداً .

الجواب عن ذلك ^(٧) : أنا لم نقل بأنه قادر لذاته من حيث دل عليه الفعل ^(٨) ، وإنما أوجبنا ذلك لدلالة دلت عليه ، وهي أنّ إثباته قادراً بقدرة محدثة وقديمة محال . وقد اختص بهذه الصفة على وجه بان بها من سائر

(١) تعالى : سبحانه ط

(٢) فقد بطل : فبطل ط

(٣) ذكروه : سالوه ط (٤) شبهة : ب لهم ط

(٥) بينّا : ثبت ط (٦) عز وجل : تعالى ط

(٧) عن ذلك : سافطة من ط (٨) عليه الفعل : الفعل على كونه قادراً ط

القادرين ، فيجب كونه قادراً لذاته ^(١) ، وكذلك القول في كونه عالماً وحياً .
وقد بينا أن القول في كونه مريداً بخلاف ذلك ، لأن كونه مريداً لنفسه / ١٩٦/
لا يصح لما بيناه ، ولا كونه مريداً بإرادة قديمة ، فيجب أن يكون مريداً
إرادة محدثة . والفعل إنما يقتضى اختصاص فاعله بحال يبين بها من غيره .
ثم يجب أن ننظر في ذلك : فإن كان قد استحقها على وجه يقتضى كونه
كذلك لنفس أو لعلّة ، حكم به على حسب ما يقتضيه الدليل . ولذلك
جوزنا كونه مدركاً لا للنفس ، وفصلنا بينه وبين كونه حياً في ذلك .

على أن هذا القول يوجب كونه سبحانه ^(٢) محباً ، وراضياً ، ومختاراً
لنفسه ، للعلّة التي لها قالوا أنه يريد لنفسه . على أن الوجه الذى عليه دل
الفعل على كونه ^(٣) مريداً ، دل على كونه ^(٤) مريداً بإرادة محدثة . لأن
وقوع الخبر خبراً يقتضى كون فاعله مريداً له ^(٥) على وجه كان يصح أن
لا يريده ، ولو كان مريداً له على خلاف هذا الوجه لما اقتضى كونه
محبياً . ^(٥) فقد ثبت بذلك سقوط ^(٥) ما تعلقوا به .

شبهة ^(٦) خاصة عشر

قالوا : لو كان تعالى مريداً بإرادة محدثة ، لم يصح أن يقال لو لم يشأ
الله لم يخلق الخلق ^(٧) ، لأن الإرادة لو كانت خلقاً ، لوجب لو لم يشأها
أن لا يخلقها أيضاً . وذلك واجب في إرادة الإرادة ، وفي ذلك إثبات

(١) لذاته : ساقطة من ص

(٢) سبحانه : تعالى ط

(٣-٢) مريداً دل على كونه : ساقطة من ط (٤) له : ساقطة من ص

(٥-٥) فقد ثبت بذلك سقوط : فسقط ط

(٦) شبهة : + لهم ط (٧) الخلق : ساقطة من ص

ما لا نهاية له ^(١) من الارادات ، وارادات الارادات . وفي بطلان ذلك
ايجاب القول بأنه مريد لنفسه .

الجواب عن ذلك ^(٢) : أن القائل اذا قال : لو لم يشأ الله تعالى لم يخلق
الخلق ، فانما ^(٣) يقصد الى ما لا يخلقه الا بارادة ، لأنه اذا علم أنه لا يفعل
الا ويجب كونه مريداً ، صح ^(٤) أن يعلق فيه بأن لا يشأ خلقه . فأمّا
الارادة التي / يخلقها ، وان لم يردّها ، فلا ^(٥) يصح أن يقال فيها لو لم
يشأها لم يخلقها . وفي ذلك سقوط ما تعلق به . ونحن نذكر شبههم
السمية في هذا الباب من بعد ، ان شاء الله .

١٩٦ ط /

(١) له : ساقطة من ص (٢) عن ذلك : ساقطة من ط

(٣) فانما : انما ط (٤-٤) أن يعلق فلا : ساقطة من ط

فصل

فيما يلزمهم على قولهم بأنه يريد

لنفسه من وجوه الفساد

أحد ما يلزمهم على ذلك أن لا يصفوه تعالى بالقدره على أكثر ما قد أراد كونه ، لأن عندهم أن ايجاد ما لا يريد ايجاده يستحيل ، كما يحيل ايجاد ما لا يقدر عليه . فاذا كان عندهم أنه يريد لذاته ، فما علم أنه يريد كونه فهو الذي يصح أن يوجد ، وما عداه يجب أن يستحيل منه ايده . وهذا يؤدي الى أن لا يوصف بالقدره على أن يخلق ^(١) أكثر مما مثله ويفعله في كل حال ، ويؤدي الى أن لا يوصف بالقدره على أن يخبر غير ما خلقه في كل حال ^(٢) ، وأن ^(٣) يكلفه غير من ^(*) كلفه ^(٤) ، وأن يريد أن تكليف المكلفين تكليفا آخر . وذلك تصريح "بتعجيز الله جل وعز" . ومتى قالوا : يوصف بالقدره على أكثر من ذلك ، لم يتخل قلوبهم من وجهين : أمّا أن يخلقه وهو غير ^(٥) يريد له ، وفي ذلك ابطال ^(٦) للهم في كونه مریدا ^(٧) ، لأنهم يوجبون كونه مریدا لاتقاء السهو عنه ،

(١) أن يخلق : ساقطة من ط

(٢) في كل حال : ساقطة من ط

(٣ ٢) وأن كلفه : ساقطة من ط

(٥) من : لعلها ما (المحقق)

(٤) جل وعز : سبحانه ط (٥) غير : ساقطة من ط

(٦) ابطال بطلان ط (٧) مریدا : أنه يريد لنفسه ط

وما جرى هذا المجرى من العلل . فنتى جوزوا أن يحدث ما لا يريد ، فقد هدموا هذا الأصل .

١٩٧ د /

وان قالوا : اذا أحدث ذلك فلا بد من أن يريد : لم يخل قولهم فيه أيضا من وجهين : / اما أن يقولوا انه يريد ذلك بإرادة محدثة ، وفي ذلك ابطال أصلهم ، واسقاط اعتلالهم ^(١) ، وإيجاب كونه مريدا لكل أفعاله بإرادة محدثة على ما قوله ؛ أو يقولوا انه يريد لنفسه ^(٢) لأننا قدرنا الكلام على أنه فعل ما لا يريد لنفسه ^(٣) ، كيف كان حاله فيه . ولا يصح أن يقال انه يريد لنفسه لأشياء مخصوصة ، ويصح أن يريد لنفسه أكثر منها ، لأن صفة النفس لا يجوز أن تتغير فيدخل فيها ما لم يكن داخلا ، كما لا يصح أن يحصل في الثاني عالما لنفسه بأشياء لم يكن يعلمها من قبل ، ولا قادرا لنفسه على ما لم يكن قادرا عليه فيما لم يزل . وذلك يبين صحة ما ألزمناهم من القول بتعجيز الله سبحانه ، وأنه ^(٤) لا يوصف بالقدره على أكثر مما علم أنه يفعله ، سيما ومن قولهم انه تعالى يريد الأشياء على حسب ما يعلمها ، فما علم كونه يريد كونه ، وما علم أنه لا يكون يريد أن لا يكون ، فيجب أن يستحيل أن يريد غير ما علم أنه يريد كونه . واذا استحال وقوع ذلك ، واستحال وقوع ما لا يريد من جهته فيجب أن لا يصح أن يفعل أكثر مما علم أن يفعله على ما ألزمناهم .

فان قالوا : انه لو فعل أكثر مما علم أنه يريد كونه لكان يكون مريدا له لنفسه ، وان كان الآن غير مريد له .

(١) اعتلالهم : لاعتلالهم ط

(٢) (٣) وانه : وان ص (٤) لا نا لنفسه : ساقطة من ص

قيل لهم : انّ البذل لا يصح على صفات الله الذاتية كما لا يصح على ما وجد وتعضى . ونحن نبين ذلك فى الكلام فى البذل ، ^(١) وذلك يسقط ما عولوا عليه . ^(٢)

فان قالوا : ما ألزمتونا به يرجع عليكم فى العلم بأن يقال لكم : أيوصف / بالقدرة على أن يفعل تعالى أكثر مما علم أنه يفعله أم لا ؟ فان لم يصفوه بذلك لزمكم من التعجيز ما ألزمتونا به . وان وصفتوه بالقدرة عليه ، فخيرونا لو فعل ما علم أنه لا يفعله ، أكان يكون عالماً بأنه فاعل له أو غير عالم ؟

فان قلتم : يكون غير عالم به ، أبطلتم القول بأنه عالم لنفسه ، وأنه لا يفعل شيئاً ، الا وهو عالم به .
وان قلتم ^(٣) كان يكون عالماً به .

قيل لكم : أفكان يعلمه بعلم محدث أو لنفسه ؟
فان قلتم : بعلم محدث ، لزمكم كونه عالماً بعلم محدث .
وان قلتم : لنفسه ، قيل لكم : وكيف يعلم لنفسه ما لم يكن عالماً به .
وان جَوَّزْتُم القول فى كونه عالماً ، دخلتم فيما أنكرتموه علينا .
قيل ^(٤) له : ان الذى ألزمتكم زائل عنا فيما توهمتموه ، وذلك اثنا نصفه سبحانه ^(٥) بالقدرة على أكثر مما علم كونه ، لأنه انما يصح أن يفعل الأفعال لكونه قادراً عليها ، وقد ثبت أنه قادر على ما لا نهاية له . وانما

(١-٢) وذلك ... عليه : ان شاء الله ط

(٢) قلتم : ساقطة من ص

(٣) قيل : يقال ط (٤) سبحانه : تعالى ط

يقول انه تعالى ^(١) يفعل ما علم أنه يفعله ، لأن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنا نجعل لكونه عالماً تأثيراً في صحة ما تفعله ، كما لا نجعل لكونه عالماً بما يفعله تأثيراً في صحة فعلنا له ، وكما لا نجعل لعلمنا بأنه يفعل الفعل تأثيراً في صحة فعله له .

ولا فصل بين مَنْ جعل الملة في صحة وقوع الفعل كون العالم عالماً بوقوعه ، وبين مَنْ جعل وقوع المعلوم علة في كون العالم عالماً به ، أو في كون العلم عالماً به . / فإذا صحَّ أن العلم بكون الشيء لا يؤثر في صحة وجوده ، فالعلم بأنه لا يفعل لا يمنع من صحة وجوده ، ووجب القضاء بأن العلم لا مدخل له في هذا الباب أصلاً . وإذا صحَّ ذلك صحَّ القول بأنه يقدر على أن يفعل أكثر مما علم أنه يفعله . وليس كذلك حالهم لأنهم يقولون أن الإرادة موجبة ، ولذلك قالوا : ان ارادته لو لم تنفذ لكان ذلك أمانة العجز ، ويقولون : ان من أمانة القدرة والاستيلاء وقوع مراده على ما آراد . فإذا صحَّ ذلك ، لزمهم ما ألزمناهم ، وزال عنا ذلك في العلم .

وأما قولهم : لو فعل ما علم أنه لا يفعله كيف كان يكون حاله ^(٢) ، فمن جوابنا أنه كان يكون موجوداً مفعولاً . ويستحيل أن يقال : انه كان لا يكون عالماً به ، أو كان يصير عالماً به ، أو كان حاله في كونه عالماً بأنه لا يقع كما كان ، لأن كل ذلك يؤثر فيما علمنا صحته من كونه عالماً لنفسه . فالاجابة عن السؤال أنه لا يصح ، لما في ذلك من إبطال ما علمناه ، كما نقوله في سؤال من يسأل فيقول : لو فعل ما يقدر عليه من الظلم أكان يدل على جهله وحاجته ، أو لا يدل على ذلك . وانما صحَّ لنا ذلك لأن الكلام

١٩٨ د

(١) تعالى : ساقطة من ص (٢) حاله : ساقطة من ص

قد يصح ويفسد ، وما دل الدليل عليه لا يصح ذلك فيه . فإذا ثبت ذلك ، وثبت بذلك أنه عالم لنفسه ، فالواجب ^(١) أن لا يجاب عن السؤال بما يقدح في ذلك ، ولم يثبت للقوم أنه يريد لنفسه / ، فلا يصح أن يمتنعوا بما ^{١٩٨/} الزمانهم كامتناعنا . ولأن من قولهم أن الإرادة موجبة على ما ذكرناه فحالهم في ذلك تفارق ما يقوله في كونه عالماً لنفسه . وكل ذلك يبين لزوم السؤال لهم ، وسقوله عنا .

وان التزموا القول بأنه لا يوصف بالتدرة على أن يفعل أكثر مما علم أنه يريد ، ويفعله ، فهذا مع ما فيه من مخالفة الاجماع ، والخروج عن الكتاب والسنة ، باطل" بدلالة العقل . لأن من حق القادر أن لا تتناهى مقدوراته ، الا اذا كان قادراً بقدرة ، وانما يختص بقدرة من المقدورات ^(٢) اذا كان قادراً بقدرة ، لأن من ^(٣) حق مقدورها أن ينحصر ، فكيف يقال انه يقدر على ^(٤) ما علم أنه يريد فعله ؟

على أن القول بذلك يقتضى الخروج مما يعلم من دين المسلمين باضطرار ، لأنهم لا يختلفون في أنه قادر على أضعاف ما يفعله في كل حال . على أن الواحد منا اذا صح كونه قادراً على ما لا يريده ، فالقديم سبحانه ^(٥) بذلك أولى . على أن القادر يقدر على الضدين ، ولا يجوز أن ^(٦) يريدتهما جميعاً ، لأن الإرادة انما تتناول ما تحدثه دون الآخر الذي لا بد من أن ينصرف عنه .

(١) فالواجب : وجب ط (٢) المقدورات : المقدور ص

(٣) لأن من : ومن ط (٤) على : على قدر ط

(٥) سبحانه : ساقطة من ط (٦) يجوز أن : ساقطة من ط

واحد ما يلزمهم على ذلك القول بأنه عز (١) وجل لا يصح كونه مختاراً للفعل ، لأنه اذا كان لا يصح أن يفعل الا ما أَرَادَهُ (٢) ، وكونه مريداً للشيء يوجب كونه ، فيجب أن يكون في حكم المدخل في الفعل لكونه مريداً / وأن لا يصح ينفك من ذلك ولا من كونه مريداً . وهذا يوجب أن تكون سبيله فيما يفعله سبيله في كونه مريداً ، لأن ايجاده لما يفعله كالتابع لكونه مريداً في الوجوب .

ونحن وان قلنا انه متى أراد الشيء ، فلا بد من أن يقع ، فقد يصح عندنا أن لا يريد ولا يفعل أصلاً فلا يلزمنا ما ألزمناهم . وما نقوله من أن المسبب يجب وجوده بوجود السبب ، لا يجري مجرى ما ألزمناهم . لأنه يجوز أن لا يختار السبب أصلاً ، ولا يفعل المسبب ؛ وكل ذلك لا يتأتى لهم .

وما يقولونه (٣) من أن ما علم تعالى كونه ، فلا بد من أن يكون ، لا يجري مجرى ما ألزمناهم ، (٤) لأن العلم لا يؤثر عندنا فيما يفعله تعالى ، وانما يتعلق به على ما هو عليه فاذا صح ذلك ثبت لزوم ما ألزمناهم (٥) .

وقد ألزمهم شيخنا (٦) أبو علي رحمه الله (٧) القول بأنه يستحيل منه سبحانه (٨) أن يقدم ما يقدر عليه أو يؤخره (٩) عن الوقت الذي أراد ايجاده ، لأنه اذا كان مريداً لنفسه ايجاده في تلك الحال ، وما يريد ايجاده

(١) عز وجل : تعالى ط

(٢) يفعل الا ما أَرَادَهُ : ينفك من ذلك ص

(٣) يقولونه : يقوله ط (٤-٤) لأن ما ألزمناهم ط

(٥، ٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٦) سبحانه : تعالى ط (٧) أو يؤخره : ويؤخر به ص

يجب وجوده على الوجه الذى أراده فى الوقت الذى أراده ^(١) ، فيجب أن يستحيل منه تقديمه وتأخيرُه عن وقته . وهذا يوجب كونه فى حكم المحمول على الفعل . ولا يصح لهم أن يقولوا أنه يصح فيه التقديم والتأخير ^(٢) ، لكنه لو قدمه ^(٣) ، لكان لا يكون مريداً لنفسه أن يوجدَه الآن ، وكان يكون مريداً لوجوده فى الوقت الذى قدمه ^(٤) ، لأن ذلك يوجب جواز البديل على صفات ذاته ^(٥) . ولو صحَّ ذلك لصحَّ علمه بدلا من وجوده/ ٩٩ / وفيه بدلا من اثباته . وسقوط ذلك ظاهر .

(*) واحد ما يلزمهم أن لا يكون تعالى مخبراً ولا مخاطباً ، ولا موجداً لسائر أفعاله على وجه دون وجه لأنه لا شيء من هذه الأفعال الا وقد كان يجوز وقوعه على خلاف الوجه الذى يقع عليه . فلو كان انما يحصل على الوجه الذى حصل عليه لكونه مريداً لنفسه ، لاستحال حصوله على خلاف ذلك الوجه كما يستحيل كونه مريداً له على خلافه . فاذا بطل ذلك علم أن ما له يصير ذلك الفعل واقعا على أحد الوجهين هو كونه مريداً بإرادة محدثة ، وكان يصح أن يحدث سواها ، فيوقع الفعل على خلاف ذلك الوجه (+) .

واحد ما يلزمهم أنه كان يجب أن لا يصح أن يخبر عن غير ما ^(٦) أخبر عنه ، ولا أن يأمر بغير ما أمر به ، لأن حاله فى كونه مريداً اذا استحال أن

(١) فى الوقت الذى أراده : ساقطة من ص

(٢) والتأخير : ساقطة من ص

(٣، ٤) قدمه : + إليه ص

(٥) صفات ذاته صفاته ط

(٦) ما : من ط

(٧) واحد . . . الوجه : ساقطة من ط

يتغير ، فكذلك القول في كونه مخبراً وأمرأ ؛ وهذا بخلاف دين المسلمين .
فيجب بطلان ما أدى إليه هذا . والعقل قد دل على أنه قادر على إيجاد أكثر
مما أوجده من الأخبار والأوامر .

وأحد ما يلزمهم على ذلك أن لا يصح أن يكره نفس ما أراده ،
وسيريده ، على الوجه الذي يريده على البذل . ومن حق القادر أن يكره ^(١)
نفس ما يريده ، كما يقدر على الشيء وضده . ومتى وصفوه بأنه يريد
نفسه أدى الى استحالة ما قلناه عليه ، وذلك نقص . / وليس صحة كونه
جاهلاً بدلاً من كونه عالماً من هذا بسبيل ، لأن من صفة الاقتدار أن يصح
من القادر أن يريد الشيء وضده ، ويصح أن يريد الشيء ويكرهه ، وصحة
ذلك فيه تقتضى ^(٢) كونه قادراً ، وإن كان وقوع بعض ذلك يقتضى النقص ،
كما نقوله في الأفعال التي تهدر عليها ، وإن كان فيها ما لو وقع لكان
نقصاً .

وكون الجاهل جاهلاً ، والعالم عالماً ، لا يتعلق بالاقتدار ؛ ولا يجب
ذلك على ما قدمناه . ويبين ذلك أن من حق القادر المتخلى بينه وبين
الفعل أن يصح أن يتصرف عن إرادة الشيء ، كما يصح أن يقدر عليه ؛
وحال الإرادة في ذلك حال المراد الذي يصح منه الإقدام عليه والانصراف
عنه ، وكونه مريداً لنفسه يحيل ذلك ^(٣) ، فيجب القول بفساده .

وأحد ما يلزمهم على ذلك أن لا يصح أن يفعل المكلف أكثر مما علم الله

(١) أن يكره : أن يصح أن يكره ط

(٢) تقتضى : تقتضيه ص

(٣) ذلك : ساقطة من ط

سبحانه ^(١) أنه يفعل ، لأن في تجويز ذلك إيجاب كونه تعالى شيئاً بأكثر مما أراد أن يفعله من الثواب . وهذا لا يصح مع كونه مريداً لنفسه على ما بيناه ، فيجب القول بفساد ما أدى إليه .

فإن قالوا : أنا كذلك نقول ، لأن القدرة عندنا مع الفعل ، وهي موجبة له ، فلا يصح أن يفعل المكلف أكثر مما يقدر عليه سبحانه ^(٢) ، وهو الذي علم الله أنه سيفعله .

قيل له : فيجب أن لا يصفوا القديم تعالى ^(٣) بأنه قادر على أن يقدره على أكثر من ذلك ، لأن القول ^(٤) بذلك يؤدي / إلى ما قدمناه ، فإن ارتكب ذلك ترك قوله . لأن من قولهم انه تعالى قادر على أن يقدره على فعل الايمان ، وإن كان كافراً ، وعلى فعل الطاعة ، وإن كان عاصياً ، وخالف أيضاً ما عليه المبطلون ؛ وإن وصفه بذلك ^(٥) لزمه ما قدمناه .

^(٦) على أن كون المرید مريداً للشيء على وجه ، لا يصح أن ينفك منه في أنه قصص " لكونه مقدماً على الفعل على وجه لا يمكنه أن ينفك منه . وكونه مريداً لنفسه يوجب ذلك .

وبعد فإن المرید اذا كان هذه حاله جاز أن يختار خلاف ما أراده ، كما نقوله في أحدنا اذا اضطره الله تعالى الى ارادة ما يضره ، وذلك يوجب كونه مريداً للشيء ، وإن كان فاعلاً لضده ، وذلك قصص .

وقولهم بأنه سبحانه مريد لنفسه قد اقتضاه فيجب فساد .

(١) سبحانه : تعالى ط (٢) تعالى : سبحانه ط

(٣) لأن القول : والقول ط (٤) بذلك : بالقدرة على ذلك ط

(٥) على أن ٠٠٠٠ ابتداء سقط من ط

على أن كونه مريداً لنفسه يوجب كونه مريداً للقبائح على الوجوه التي
يقبح أن يراد عليها ، وذلك في النقص أدخل من كونه جاهلاً ، فيجب فساد
ما أدى إليه ، ويجب على قولهم أن يكون مريداً للشيء قبل أن يفعله ،
وذلك نقص في مَنْ لا تجوز عليه المشقة في الفعل ، وتعمجل المسرة
والنسيان . فيجب بطلان ما أدى إليه .

على أن كون المرید مريداً لما ينهى عنه وبسخطه نقص . وقولهم انه
مرید لنفسه يوجب ، فيجب بطلانه (*) .

على أن كونه عز^(١) وجل مريداً لنفسه يوجب أن لا يصح أن يشب
أفعاله حسنة ، / لأنه لا يمكن أن يقال انه سبحانه يوقعها على وجه يحسن ،
ولا يوقعها على وجه يقبح ، لأن كونه مريداً لنفسه
يوجب أن لا يصح أن يوقعها الا على الوجه الذي يقتضيه ما هو
عليه في ذاته . وهذا يؤدي الى أن لا يوثق بحسن أفعاله ،
وصدق قوله ، وكونه آمراً لحسن وقاهياً عن قبيح ، ولا يوثق بوعده
ووعيده ، وأن لا يؤمن أنه يبعث الأنبياء للضلالة ، وأظهر المعجزات على
الكذابين من المضلين ، وأنه قبض الحسن ، وحسن القبيح . لأن كونه
مريداً لنفسه أوجب ذلك ، وأن لا يصح أن تقع أفعاله الا على هذا الوجه .
وفي هذا هدم الشريعة ، لأن مدارها على الكتاب والسنة .

وقد علمت أن على هذا القول لا يمكن أن يوثق بهما ، وفيه ابطال
أدلة العقل أيضاً . لأنه يجب أن لا يأمنوا أنه تعالى أراد ايجادها على وجه

(هـ) على أن كون . . . بطلانه : ساقطة من ط

(١) عز وجل : سبحانه ط

لا يدل ، أو على وجه يدل ، على خلاف ما يجب أن تدل عليه ، وأراد كون
الجهل علماً ، فلا يوثق بدليل ولا علم ، سيما على قولهم أن الأشياء إنما
تحصل على ما هي عليه ، لكونه تعالى مريداً لها .

(*) على أن "كون المرید منا مريداً للضدين من فعله قصص . وقد بينا أنه
يلزمهم القول بذلك متى قالوا أنه مرید لنفسه . وقد بينا من قبل ما يلزمهم
على ذلك من وجوه الفساد ، واعتمدنا عليه دليلاً في المسألة . وكل ذلك
مما يمكن أن يلزموا إياه على قولهم ، فلا وجه لاعادته (*) .

وسنبيّن من بعد ما يلزمهم على قولهم / بأنه مرید لكل شيء من ٢٠١ / ط
وجوه الفساد .

فصل

فما يجوز أن يريده القديم تعالى من فعله

وفعل غيره وما لا يريده وما يتصل بذلك ^(١)

اعلم أن جميع ما يفعله تعالى يجب كونه مريداً له ، إلا الإرادة ، فإنه لا يريدّها . وليس في أفعاله تعالى ^(٢) شيء يريده عندنا قبل حدوثه إلا الميسيات ، فإن شيخنا ^(٣) أباهاشم جوهر أن يريدها سبحانه ^(٤) في حال المسبب ، وجوز أن يريدها قبل حال المسبب ، وذكر ذلك في الجامع ، وقال في التقض على عباده أنه يريدها في حال المسبب ، وهو الأولي ، لأن المسبب يجب وجوده بوجود سببه . فالإرادة إذا قارنت سببه كأنها مقارنة له . ولأن تلك الحال هي حال تعلق المسبب به ، وإذا اتفقت السبب يصير في حكم فعل غيره ، فلا يكون إرادته اعتبار .

وما يريد من ذلك على قسمين : منه ما يريد أحداثه فقط ، ومنه ما يريد أحداثه ويريد إيقاعه ^(٥) على وجوه مخصوصة . وما هذه حاله عند أبي علي يجب أن يريد أحداثها ويريد إيقاعها ^(٥) على الوجه الذي تقع عليه أمّا بإرادة أو بإرادتين .

(١) وما يتصل بذلك : ساقطة من ط

(٢) تعالى : ساقطة من ط

(٣) شيخنا ساقطة من ط

(٤) سبحانه : تعالى ط

(٥-٥) على وجوه . . . إيقاعها : ساقطة من ص

وعند شيخنا ^(١) أبي هاشم ارادة احداثه على وجه نغنى عن ارادة احداثه ، كما قالاه في الخبر والأمر .

وقد قال شيخنا ^(٢) أبو هاشم : متى كان غرض الواحد منا المسبب ، وليس له سبب مخصوص ، فقد يصح أن لا يريد السبب . وهذا لا يتأتى في فعالة عز وجل ^(٣) ، لأنه لا بد من أن يكون له في فعل السبب غرض ، والا لم يكن ليفعله / ويفعل مثل المسبب . فقد صحّ إذن أنه تعالى يريد جميع أفعاله ما خلا الارادة . وعلى ما قاله شيخنا رحمهما الله ^(٤) من أنه تعالى لا يجوز أن يحدث شيئا من الأجسام والأعراض الا ويريد الاستدلال بها والاعتبار ، لا يجب أن يكون مريداً لجميعها بارادة سوى ارادة احداثها ، لأنّ ارادة الاستدلال تتعلق بفعل غيره لا بالمستدل به ، فليس لأحد أن يعترض بذلك على ما قدمناه .

ولا يكره عز وجل عندنا شيئا من أفعاله البتة ، لأنه لا فائدة في كراهته لها ، لأنّ أحداً انما يحسن منه أن يكره بعض أفعاله لتجرى الكراهة مجرى الصوارف عن فعله ، أو ليكون لطفاً ومصلحة ، أو ليكون توطئنا للنفس على أن لا يفعل المكروه ، أو لنفح يحصل له فيها . وكل ذلك لا يتأتى فيه سبحانه ، فلذلك لا يكره شيئا من أفعاله البتة .

فأما أفعال عباده ، فاما يريد من جميعها العبادات ، كالواجبات والنوافل . فأما المباح والمعاصي فانه لا يجوز أن يريدها ، ويكره عندنا المعاصي كلها .

(١) شيخنا : ساقطة من ط

(٢) عز وجل تعالى ط (٣) رحمهما الله : ساقطة من ط

فأما ما يقع من غير المكلفين فلا يريد شيئا منها ، ولا يكرهها ، لأنه وإن^(١) وقع منهم القبائح ، فكراهتها لا فائدة فيه . ولو علم تعالى أنه متى أعلم عباده أنه يكره القبائح من البهائم صلحوا عنده ، لحسن منه لما فيه من اللطف ، كما تحسن سائر الإلطاف . وكل ما يريده من المكلف ، فإنما يريده قبل وقت الفعل ، كما يأمر قبل وقته . وكذلك القول في الكراهة والنهي^(٢) .

٢٠٢ ط /

وقد قال شيخنا^(٣) / أبو هاشم أنه تعالى^(٤) لو كره فِعْلٌ غَيْرِهِ في حال وجوده^(٥) إذا كان قبيحا لم يمتنع أن يحسن ذلك ، إذا كان داعيه له إلى أن لا يفعل أمثال ذلك القبيح . وقال : لا يحسن منه تعالى أن يريد فعل غيره في حاله .

وقد قال شيخنا^(٦) أبو عبد الله رحمه الله^(٧) : لا فَرَقَ بين الأمرين في أنه قد يحسن منه^(٨) إذا علم أن فيه لطفًا .

^(٨) وقد بينا من قبل أن المحبة والرضا والاختيار ترجع إلى الإرادة ، فما ثبت أنه تعالى أراد منا فعله يحبه ، ويرضاه ، ويختاره لنا ، ويشاؤه . وما لا (يريد)^(٩) ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه . فهذه جملة ما نذهب إليه .^(١٠)

وقد بيّنا من قبل ما تقوله المجبرة في هذا الباب ، وأنهم يقولون أن

(١) وإن : أن ط (٢) والنهي : ساقطة من ط

(٣) شيخنا : ساقطة من ط (٤) تعالى : سبحانه ط

(٥) وجوده : ساقطة من ط (٦، ٧) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٧) منه : ساقطة من ص (٨-٩) وقد بينا ٠٠٠ إليه : ساقطة من ص

(٩) يريد : زيادة يقتضيها السياق (المحقق)

جميع الكائنات يريد لها سبحانه ، وجميع ما لا يكون يكرهه ، وأنهم يقولون في القبائح انها مرادة له ، كما يقولونه ^(١) في المحسنات ، وان كان فيهم مَنْ لا يطلق ذلك ^(٢) في القبيح ويقول : انه تعالى يريد كونه قبيحا فاسدا متناقضا ، ولا يطلق القول ^(٣) فيه . وفيهم مَنْ يقول : انه يريد خلق الكفر ، ولا يريد كون الكافر كافرا ، ولا اكتسابه اياه . ونحن ^(٤) نأتي من بعد على افساد ^(٥) قولهم ، وندل على صحة ما نذهب اليه في ذلك .

(١) يقولونه : يقولون ط

(٢) في القبيح . . . القول : ساقطة من ص

(٣-٤) نأتي . . . افساد : نبين من بعد فساد ط

فصل

في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به وورغب فيه

من العبادات وأنه لا يريد شيئاً من القبائح بل يكرهها .

(١) — دليل

اعلم أن الذي يدل على ذلك أنه سبحانه لا يجوز أن يجعل المكلف على الصفة التي يجب معها أن يكلفه ^(١) مع قدرته على أن يجعله على خلافه ، إلا وقد أراد منه فعل ما يؤديه الى الثواب ، ليكون مرضاه له لمنزلة عالية . وكما يجب أن يريد منه ذلك فلا بد من أن يكره منه ^(٢) ما زجره عن فعله ، وما يؤديه الى العقاب . فهذه دلالة عقلية على صحة ما قدمناه .

٢٠٣ و / فإن قيل : ولم / قلتم اذ جعلته المكلف على الصفة التي معها يجب تكليفه ، يقتضى أنه قد أراد منه العبادات ، وكره منه المعاصي ؟

قيل له : انه اذا شئى اليه القبح ، وأكمل عقله ، ومكنه منه ^(٣) ، وخلق بينه وبينه ^(٤) ، ولم يغنه بالحسن عن القبيح ، أو ينجيه الى أن لا يفعله ^(٥) مع قدرته على أن يغنيه بالحسن عن القبيح أو يلجئه الى أن لا يفعله ^(٥) ، أو لا يكمل عقله ، فيجب أن يكون انما جعله كذلك

(١) أن يكلفه : تكليفه ط (٢) منه : ساقطة من ص

(٣) منه : ساقطة من ط (٤) وبينه : وبين العقل ط

(٥-٥) مع قدرته . . . يفعله : ساقطة من ص

ليعرضه للثواب لتحمل ما يَشْتَقُّ عليه من فعل الواجب الذي تُقَرَّر نفسه عنه ، واجتناب القبائح ^(١) التي شَهَّأها ^(٢) إليه ؛ والا كان يجب أن يكون مغنيا له بالقبيح ^(٣) . وقد بينا ^(٤) أنه سبحانه حكيم لا يجوز أن يغري بالقبائح . فما ^(٥) يقتضى كونه غير مغر بها يجب اثباته ، وهو كونه مريدا للواجب وكارها للقبيح .

وانما قلنا : لو لم يَرِدْ منه فعل ما كلفه لكان مغريا ، لأنه لا يمكن أن يقال انه خلق فيه الشهوة والتغور لا ^(٦) لغرض ، ^(٧) لأن ذلك يوجب كونه عابثا في خلقهما ؛ وذلك لا يصح عليه . فلم يبق الا أنه خلقهما لغرض ^(٨) ، وليس هناك غرض الا الاغراء بفعل ما شهَّأ إليه ، أو تعريضه بذلك للثواب ، وذلك لا يكون الا بأن يريد منه اجتناب القبائح ^(٩) والاقدام على الواجب .

ولا يلزم على ذلك أن يكون مغريا بخلق شهوة القبيح في البهيمة ، لأن هناك وجها يحسن لأجله خلق الشهوة فيها ^(١٠) ، وهو أنه كلفنا منعها من القبيح لتكون الى الامتناع من فعله أقرب ، أو لأنه ^(١١) علم أن شهوتها للاضرار بنا توجب التوقي منها ، وفي التوقي منها صلاح لنا في الدين ، لتكون أقرب الى أن تتوقى المعاصي حذر النار . واذا حصل في / ذلك

(١) القبائح : القبيح ط (٢) التي شهَّأها : الذي شهَّأ ط

(٣) بالقبيح : بالقبيح ط (٤) بينا : ثبت ط

(٥) فما : كما ط (٦) لا : وليس ط

(٧-٧) لأن ذلك . . . لغرض : ساقطة من ط

(٨) اجتناب القبائح : اجتنابه ص

(٩) فيها : ساقطة من ص (١٠) أو لانه : ولانه ط

هذه ^(١) الفائدة ، حسن أن فعله ؛ وذلك لا يصح فيما يخلقه ^(٢) فينا ^(٣) من الشهوة . فلو لم يترد التعريض للثواب ^(٤) لوجب كونه مغرباً بفعله لا محالة . ولا يصح أن يكون معرضاً ^(٥) إلا بأن يريد فعل ما نصل به إليه ، ويكره فعل ما نصل به إلى حرمانه واستحقاق العقاب . وهذه الطريقة نستقصيها عند الكلام ^(٦) في أنه تعالى قد كلف وعرض للثواب .

وما أوردناه الآن كاف في الدلالة على أنه سبحانه يجب أن يكون مريداً للطاعات ^(٧) كلها ، وكارهاً للمعاصي .

(٢) — دليل —

ومما يدل على ذلك أن "ارادة القبيح" ^(٨) قبيحة . وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، فيجب القطع على أنه عز وجل ^(٩) لا يريد القبائح . وإذا ثبت ذلك ، ثبت كونه مريداً للواجبات .

فإن قيل : ولم قلتم أن "ارادة القبيح قبيحة" ؟

قيل له : لأن الواحد متى علم كونها ارادة قبيح ، علم قبحها ، مع زوال اللبس ، كما إذا علم الظلم ظلماً علم قبحه مع زوال اللبس ، فيجب أن يكون مقتضى لقبحها كونها ارادة للقبيح على ^(١٠) ما ذكرناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا صح كون اعتقاد ^(١١) القبيح حسناً ،

(١) هذه : ساقطة من ص (٢) يخلقه : خلقه ط

(٣) فينا : عبثاً ط (٤-٥) لوجب ... معرضاً : ساقطة من ص

(٦) عند الكلام : ساقطة من ص (٧) للطاعات : للطاعة ص

(٨) ارادة القبيح : ارادته للقبيح ط (٩) عز وجل : تعالى ط

(١٠) على ما : كما ط (١١) اعتقاد : ساقطة من ص

وكذلك القدرة عليه ، والشهوة له ، فهلا جاز أن تكون ارادة القبيح حسنة ،
وانّ تعلقت بالقبيح ؟

قيل له : اثا لم نقل انها قبيحة لتعلقها بالقبيح حتى يلزم ما ذكرته ،
وانما / قلنا انها اذا كانت ارادة قبيح ، وعلم ذلك من حالها ، علم قبحها ،
واستحقاق ذم فاعلها ؛ فوجب أن يكون تعلقها بالقبيح في أنه يوجب
قبحها ، ككون الكذب كذبا ، والظلم ظلما ؛ ولم نجد اعتقاد القبيح ،
وشهوته ، والقدرة عليه ، بهذه الصفة ، فلا يجب حمل بعض ذلك على
بعض . وفي ذلك سقوط هذا السؤال .

على أنّ كما تعلم قبح ارادة الظلم فقد نعلم حسن العلم بالظلم ، وكما
نعلم أن ذلك نقص ، فقد نعلم أن هذا مدح ، فكيف يقاس أحدهما على
الآخر ؟

ولا يعترض ما قلناه قولهم انها لا تقبح من الله تعالى ^(١) ، وانّ قبحته
منا ؛ لانا لم نكذب أنّ علمهم بقبحها على كل وجه ضرورة ، وانما ادعينا
ذلك في الشاهد . فاذا ^(٢) صح ما ادعينا ، وثبت أن المقتضى لقبحها هو
كونها ارادة للقبيح ، دون حال الفاعل من كونه مربوبا محدثا منهيا ،
ودون سائر أوصافها ، فيجب أن تقضى بقبح ذلك من كل فاعل ، على
ما بيناه من قبل .

وقد دللنا من قبل على أنّ القبيح انما يقبح لوجه يقع عليه ، لا لأمر
يرجع الى فاعله ، وبينّا أنّ ذلك الوجه يجب كونه معقولا ، ولا وجه
يعقل في قبح ارادة القبيح سوى كونها ارادة للقبيح ، فيجب القضاء

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) فاذا : واذا ط

يقبحها ، وأنه تعالى مع حكيمته لا يجوز أن يفعلها . وهذا هو الذى
يقوله شيوخنا : أن " مريد السفه سفهه " / ، فإذا تعالى عن السفه
— سبحانه (١) — فيجب أن لا يريد القبيح . وقد بينا من قبل أنه لو لم
يكن مريدا بارادة محدثة لوجب أن يكون مريدا للمقبحات ، لما فى ذلك
من اثباته على صفة قص . وبيننا أن " صفة النقص انما تكون قصا لأمر
يرجع اليها ، لا من حيث كان مستحقة (٢) لعله أو لا لعله . ودلنا على ذلك
بكون الجاهل جاهلا وبغيرته ، وهذا يبين صحة ما قدمناه ؛ (٣) لو لم
يثبت أنه مريد بارادة محدثة ، فكيف وقد ثبت ذلك بما قدمناه (٤) . على أنه
إذا صح أن الأمر بالقبيح يقبح ، وكان الذى له قبح كونه أمرا بالقبيح ،
والمصحح لكونه كذلك هى الارادة ، فيجب أن تكون قبيحة لتعلقها بالقبيح ؛
لأن غيرها اذا كان يقبح من حيث تعلق بالقبيح لأجلها ، فهم (٥) اذا تعلق
بالقبح لنفسها أولى بأن تكون قبيحة .

ولا يلزم على ذلك ما نقوله من أن الفعل القبيح يستحق به الذم لكون
فاعله عالما ، ولا يستحق الذم على كونه عالما (٥) وان كان هو المصحح
لاستحقاق الذم على القبيح ، وذلك (٥) لأن كونه عالما منفصل من فعل
القبيح ، فيجب أن يتعلق الذم به ، وان كان من شرطه تقدم كونه عالما ،
أو ممكنا فى العلم به ، ليصح أن يجترز من فعله .

(١) سبحانه : ساقطة من ط

(٢) مستحقة : مستحقا ص

(٣-٢) لو لم . . . قدمناه : ساقطة من ص

(٤) فهمى كان ط

(٥ هـ) وان كان . . . وذلك : ساقطة من ص

وليس كذلك حال الارادة ، لأن الأمر بها يصير أمراً ، ولا يتفصل أحدهما من الآخر . فإذا وجب كونه أمراً لتعلقه بالقبيح لمكان الارادة فهي نفسها بأن تقبح أولى . فإذا صح بهذه الدلالة أيضاً أن ارادة القبيح قبيحة ، فيجب أن لا يصح منه سبحانه أن يريد القبائح ، لأنه قد ثبت بما قدمناه أنه حكيم لا يختار فعل القبيح .

/ على أن ارادة القبيح اذا خلت من نفع ، ودفع ضرر ، علم قبحها / ٢٠٥ د
 ضرورة ، فلا يخلو من أن يكون وجه قبحها تمرّياً من نفع ودفع^(١) ضرر ،^(٢) أو كونها ارادة للقبيح .

ولا يجوز أن يكون وجه قبحها ما ذكرناه أولاً^(٣) ، لأن ذلك يوجب أن ارادة الحسن^(٤) أيضاً لا تحسن اذا خلت من ذلك أو ما يجرى مجراه من تعلقها بما فيه نفع . واذا ثبت أن ارادة الحسن^(٥) لا تشاركها ارادة القبيح ، وإن استويا في النفع ، أو دفع الضرر ، أو ما يجرى مجراه خصوصاً اذا تعلقا بفعل الغير ، فيجب أن يكون وجه قبحها كونها ارادة للقبيح . وذلك يصحح القول بأنه تعالى لا يختار فعلها لكونها قبيحة .

(٣) — دليل —

ومما يدل على أنه تعالى يريد العبادات ، ويكره القبائح ، أنه عز وجل قد ثبت كونه أمراً بالعبادات^(٦) ومترغّباً في فعلها . وقد دللنا من قبل على أن الأمر لا يكون أمراً لصورته ولا لسائر أحواله ، وإنما يكون أمراً

(١) ودفع : أو دفع ط (٢-٢) أو كونها ٠٠٠ أولاً : ساقطة من ط

(٢-٣) أيضاً ٠٠٠ الحسن : ساقطة من ص

(٤) بالعبادات : بها ط

لارادة الأمر من الأمور ما أمره به ، ولذلك يساويه في الصيغة ، وسائر الأحوال ^(١) ، ما ليس بأمر ^(٢) ^(*) نحو قوله : « واستقرز مَن استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك » ^(٣) ^(*) . وقد بينا من قبل أن لا يكون أمراً لارادة احدائه ، ولا لارادة ^(٤) كونه خطاباً لمن هو خطاب له ، ولا لعلم العالم به ولا لمتعلقه ؛ فيجب أن يكون انما صار ^(٥) أمراً لارادة الأمور به . وقد بينا ذلك بالشاهد ^(٦) ، لأن الواحد منا لا يأمر بالشئ الا ويريده ، ومتى لم يرده لم يكن القول الواقع من جهته أمراً . وبيننا ذلك بالسؤال ، لأنه لا / يكون سؤالاً الا اذا اراد السائل من المسئول فعل ما سأله . والأمر معناه معنى السؤال ، وانما يختلفان في الرتبة ^(٧) . فيجب أن لا يكون أمراً الا بارادة الأمور به .

٥٢٠٥ /

وكل ذلك يبين أنه سبحانه يريد من العباد كل ما أمرهم به ، ففعلوه أو ام يفعلوه ، وأنه يريد من الكبار فعل الايمان الذي أمرهم به ، وان لم يفعلوه ، لسوء اختيارهم . وبيننا من قبل أنه لا يمكن أن يقال ان الأمر أمر " لا لعله ، وأن ما يكون أمراً يستحيل كونه غير أمر ، فلا طائل في اعادته .

والقول في النهي ودلالته على أن الناهي كاره للنهي عنه ، كالقول في

(١) وسائر الاحوال : ساقطة من ط

(٢) الاسراء ١٧/٦٤ (٣) بأمر : بأمره ط

(٤) نحو ٠٠٠٠ : ساقطة من ط (٥) لارادة : ارادة ص

(٦) انما صار : ساقطة من ط

(٧) بالشاهد : ساقطة من ط

(٨) الرتبة : الرتب ص

الأمر ، والطريقة فيهما واحدة . والشاهد بين من حال النهي مثل ما بينه من حال الأمر في جميع ما قدمناه .

وكذلك القول في التهديد أنه يدل على كراهة المتهدد للفعل الذي تهدده فيه . فإذا صح أنه تعالى قد نهى كل مكلف عن القبيح ، ^(١) فيجب كونه كارهاً لها ^(٢) ، كان ممن يتقدم على القبيح أو ممن المعلوم من حاله أنه لا يقدم عليه . وهذا يبين أنه تعالى مرید للعبادات ، كاره للقبائح .

ولا يلزم على ما قلناه أن يريد المباحات ، لأن ما ورد في الكتاب من صيغة الأمر بها ليس بامر في الحقيقة ، وإنما هو ارشاد وإباحة ، وذلك يقتضى إرادة الشيء لا محالة كما يقتضيه الأمر . فقد صح أنه تعالى مرید للعبادات وكاره للقبائح ، وأن ما يريده إنما يريد كونه ؛ وكذلك ما يكرهه .

فلا ^(٣) يصح أن يقال أنه / وإن كره القبيح فأنما يكره أن لا يكون أو يكره كونه ^(٤) حسناً ، لأننا قد بينا فساد ذلك ، فيجب أن يريد العبادات على الوجه الذي أمر بها ، ويكره المقبحات على الوجه الذي نهى عنها .

يبين ما قدمناه أنه تعالى ^(٥) قد يفعل من الترغيب في الإيمان ، والترين له ، والوعد عليه بالثواب والألطف ، وسائر ما يكون عنده إلى ^(٦) فعله أقرب ؛ ويفعل من الزجر عن الكفر والتخويف والتهديد والتقبيح وسائر ما يكون عنده إلى أن لا يفعله أقرب . وذلك يقتضى أنه مرید للإيمان كاره لتركه ، لأن ذلك هو أدل الأشياء على إرادة المرید وكراهته . ألا ترى

(١-٢) فيجب ... لها ساقطة من ط

(٢) فلا لا ص (٣) كونه كونه ط

(٤) تعالى . ساقطة من ط (٥) عنده إلى : عند ط

أن غاية ما يستدل به على ارادة المريد منا سلاح^(١) غيره هو ما قدمناه ،
فاذا دل ذلك على الارادة والمحبة في الشاهد ، فيجب أن يدل عليه في
العائب ، لأن مدلول الدلالة لا يختلف .

ولا يقدح في جميع ما قدمناه وجود مآظاهرة ظاهر الأمر والترغيب^(٢)
غير دال على أنه مريد ، لأن ذلك انما لم يدل لقيام الدلالة على أن المراد
له غير ظاهره ، فما لادليل يوجب صرفه عن ظاهره ، فيجب أن يدل على ما قدمناه .
وليس لأحد أن يقول : انا نقول^(٣) انه تعالى قد أراد كون الايمان
حسنا ممدوحا مرضيا ، وان لم يرد كونه . فقد قلنا انه تعالى مريد لما
أمر به ، ورغب فيه على بعض الوجوه . وذلك أن الأمر يقتضى كون الأمر
مريدا لما أمر / به ، ورغب فيه على بعض الوجوه . وذلك أن الأمر يقتضى
كون الأمر مريدا للمأمور به على الوجه الذى أمر به . وكذلك القول في
الترغيب . وانما أمر الله تعالى بإيجاد الايمان واحداثه ، فيجب أن يكون
مريدا له على هذا الوجه .

٢٠٦ ط /

على أثنا سنين من بعد أن كونه حسنا لا تتناولها الارادة ، وأن الارادة
انما تتناول احداث الايمان ، أو احداثه على بعض الوجوه ، اذا كان ذلك
الوجه مما يحصل عليه بالفاعل . وذلك يسقط ما ذكروه^(٤) . وهذا بعينه
يسقط قولهم انه عز وجل^(٥) ما نهى عنه من الكفر والقيح^(٦) أن يكون
حسنا مرضيا ، فلا وجه لاعادته .

(١) منا صلاح : اصلاح ص (٢) والترغيب ساقطة من ص

(٣) انا نقول : ساقطة من ط (٤) ذكروه : ذكره ط

(٥) عز وجل : تعالى ط (٦) والقيح : والكفر ص

وليس لأحمد أن يقول : لو كان الأمر والترغيب يدلان على إرادة المأمور به لوجب كونهما دالين على ذلك على كل وجه ، لدلالة الفعل على أن فاعله قادر . وذلك لأن الفعل قد يدل بسجده على كونه قادراً وقد يدل بوقوعه على وجه الاتساق على كونه عالماً ، فكذلك القول لوقوعه ^(١) على وجه يدل على ^(٢) إرادة القائل إذا كان القائل حكيماً . وإنما خالف في دلالاته على إرادة الفاعل ما قدمناه ، لأنه يقتدر في دلالاته إلى حال فاعله من حيث صح من غير الحكيم أن يعتب في أقواله ولا يقصد بها ظاهر ما وضعت له من غير دلالة .

ولو جوزنا فيه تعالى ذلك لأدى إلى أن لا يعلم شيئاً بأقواله على وجه ، فيجب أن يدل على جميع أقواله على أنه يريد بها ما / وضعت له ؛
٢٠٧ / إلا أن يدل دليل ^(٣) على خلافه ؛ لذلك يحمل عموم خطابه على ظاهره ، وكذلك خصوصه .

وليس لأحد أن يقول : إذا جاز أن يأمر تعالى ^(٤) أهل الجنة بالأكل والشرب ، وإن لم يردهما ، فهلا دل ذلك على بطلان ما تعلقتم به ؟ وذلك لأن عند شيخنا ^(٥) أبي هاشم رحمه الله ^(٥) قد أراد منهم فعلهما ، وإن لم يكن مكلفاً لهم من حيث لم يلزمهم ما عليهم فيه مشقة . وإنما حسن أن يريد ذلك منهم ليعظم سرورهم بما يصل من الثواب إليهم . فليس فيما سأل عنه قدح فيما ذكرناه .

(١) لوقوعه : متى وقوعه ط (٢) على : ساقطة من ط

(٣) دليل : الدليل ط (٤) تعالى . ساقطة من ط

(٥، ٥) شيخنا ، رحمه الله ساقطة من ط

(*) وقال رحمه الله : ان " قوله تعالى لأهل النار « اخسئوا فيها » (١) هو رد لهم مع ضرب من الاستخفاف ، وذلك ظاهر في الشاهد لأنه لا يقصد به الأمر ، فلذلك لم يدل منه تعالى على أنه يريد لما تتأوله .
فأما قولهم انه سبحانه قد أمر مَنْ عليه الدين بقضاء الدين ، وان لم يرد منه ذلك اذا كان المعلوم انه لا يقضى ؛ لأنه لو كان أراد له لوجب متى استثنى مشيئة الله فيه فلم يفعله أن يكون كاذبا لعلمنا أن الله سبحانه قد شاء ذلك منه . وفي بطلان ذلك عند الأمة ، لأنهم جميعا يخرجونه بالاستثناء من أن يكون خائفا ان كان خالفا ، دلالة على بطلان ما استدللتم به فغلط (*) لأن (٢) الاستثناء الواقع من عليه ، ليس المقصد / به استثناء ارادته تعالى وانما يراد به مشيئة الاجاء أو التسهيل ، أو يقصد به توقف الكلام عن أن يراد به ظاهره ، على ما سنبينه من بعد .
وفي ذلك اسقاط ما تعلق به ، (٣) من أمر الله تعالى بقضاء الدين (٤) .

٢٧ ط /

وقد بينا أن قوله تعالى في قصة ابراهيم : « انى أرى في المنام أنى أذبحك » (٥) الى قوله : « افعل ما تؤمر به » لا يجوز أن يكون على ظاهره في أنه قد أمر بالذبح ولم يرد منه ، بل أمر بمقدمة الذبح وظن أنه سيؤمر بالذبح ، الذى هو الغرض بمقدمته ، فلم يحصل من ذلك أنه تعالى أمره بما لم يرد منه . ونحن نبيّن القول في ذلك عند ابطال قول مَنْ يجوز البداء على الله تعالى .

(١) المؤمنون ٢٣/١٠٨ (٥-٥) وقال رحمه الله ٥٠٠ فغلط : قال كلاما
جوابه ط (٢) لأن : فأما ط (٣-٢) من أمر الله تعالى بقضاء الدين :
ساقطة من ص (٤) الصافات ٣٧/١٠٢

فان قيل : أليس قد أمر الله تعالى وأوجب أن يشكر على نعمه ، ولا يجوز أن يريد ، لأنه أداء الشكر نعمة من الله سبحانه يلزم الشكر عليه ؛ وهذا يوجب اثبات ما لا نهاية له من الشكر ، وشكر والشكر ؛ ولا يصح أن يريد كل ذلك وأن أمر به . وفي ذلك ابطال ما ذكرتم .

قيل له : هذا بمينه يوجب أن لا يكون تعالى قد أمر بالشكر وأوجه لاستحالة ايجاب^(١) ما لا نهاية له ، وأي شيء ذكره في الأمر دافعا به عن نفسه أن يكون أمرا بما لا يتناهى يجب مثله في الارادة .

ولنا نقول : ان كل نعمة من الله تعالى يجب أن نشكره^(٢) عليها مفصلا ، لأن ذلك مما لا نطقه . وانما أراد منا الشكر على النعم^(٣) / ٢٠٨ / على حد ما علمناه ؛ وذلك يمكن بالمتناهى من القول والاعتقاد ؛ وذلك يسقط ما ظنه .

(٤) — دليل^(٤)

ومما يدل على أنه تعالى يريد العبادات دوز القبائح ، أنه قد ثبت أن الفاعل للعبادة مطيع لله تعالى ، والمطيع انما يكون مطيعا للمطاع ، بأن يفعل ما أراده . فلو لا أنه تعالى قد أراد جميع ذلك لم يكن فاعله مطيعا له . وقد علمنا أن من لا يؤمن لو آمن لكان مطيعا لله ، فيجب كونه تعالى مريدا لذلك من جميعهم . وكذلك يجب أن يكون كارهها للكفر والمعصية^(٥) من كل أحد ، من حيث علم أن كل من^(٦) يقدم عليه فلا بد من كونه

(١) ايجاب : ايجاد ط (٢) نشكره : يشكر ط

(٣) النعم نعم ط (٤) دليل : دليل ثالث ط

(٥) والمعصية والمعاصي ط (٦) من ما ط

عاصيا له سبحانه . ولهذا صار فاعل الطاعة مطيعاً للرسول ، عاصياً للشيطان . ولذلك يصير الواحد منا عاصياً لصاحبه اذا فعل ما كرهه ، وطائفاً له اذا فعل ما أَراده .

وليس لأحد أن يقول : انما يصير الواحد منا مطيعاً له تعالى بفعل الايمان ، من حيث أمر به لا من حيث أَراده ، وكذلك يصير عاصياً بالنهي لا بالكراهة ، وذلك لأن الواحد منا لو قال لغيره أريد منك أن تفعل كذا ^(١) لكان مطيعاً له متى فعل ، ولو قال أكره منك الفعل لكان عاصياً متى فعله ^(٢) وان لم يأمره ولم ينهه ، ولو أورد صيغة الأمر وعلم من حاله أنه كاره مهدد ، لم يكن بفعله مطيعاً بل كان عاصياً له ؛ فعلم أنه لا اعتبار باللفظ في هذا الباب ، وأنَّ الاعتبار بالارادة والكراهة . وانما / ٢٠٨ ط / يحتاج الى الأمر لأنه يستدل به على أنه يريد اذا كان حكيماً . فلو علمت ارادته دون الأمر لاستغنى عنه ، ولم يكن به اعتبار . فقد صحَّ بذلك أنَّ جميع ما يكون المكلف بفعله مطيعاً يجب أن يكون الله تعالى ^(٣) مريداً له ، وجميع ما يكون بفعله عاصياً يجب كونه كارهاً له .

وبعد ، فانه تعالى اذا أمر بالشئ ، لم يخل فاعله من أن يكون انما صار مطيعاً من حيث الأمر أو الارادة . وقد علمنا أن لفظ الأمر قد يوجد ولا يكون مطيعاً ، ولا توجد الارادة الا ويكون مطيعاً ؛ فعلم أنها الموجبة لكونه مطيعاً دون الأمر . فاذا صح ذلك وجب القضاء في كل ما يكون

(١) كذا : ساقطة من ص

(٢) متى فعله : له بفعله ط

(٣) تعالى : ساقطة من ص

(١) العبد (المكلف) بفعله مطيعا أنه تعالى يريد له ، وكل ما يكون بفعله (١) عاصيا أنه كاره له ؛ ولذلك قلنا : ان المجبرة مع قولها في الارادة لا سبيل لها الى العلم بأنه تعالى قد أمر الكافر بالايمان ، ونهى المؤمن عن الكفر ، وأن المؤمن لو كفر لكان عاصيا ، والكافر لو آمن لكان طائعا (٢) . فان قيل : ان الكافر لو آمن لكان تعالى مريدا لايامانه ، فلذلك كان يكون طائعا (٣) .

قيل له : ان ذلك لا يصح مع قولكم بأنه يريد لذاته . وقد بينا أن ذلك لا يصح لهم ، وان صح لنا القول بمثله في العلم ، فلا وجه لاعادته . على أن مثل ذلك لا يمكنهم التعلق به في نفس الكفر ، لأن عندهم أنه تعالى قد أراد ذلك منه ، فيجب أن يكون مطيعا وان نهاه عنه ، على ما قدمناه . فاذا بطل ذلك علم أن كل قبيح فلا بد من أن يكون / كارهة / ٢٠٩ ر له ، كما لا بد من أن يكون فاعله عاصيا له .

وقد قال بعضهم : لو كان المطيع مطيعا له تعالى لأنه فعل ما أراده ، لوجب أن يكون تعالى بفعل ما أراده العبد مطيعا له (٤) ؛ وهذا كمر . فيجب بطلان ما قلتم .

وأجاب شيخنا (٥) أبو على رحمه الله (٦) عن هذا بأن اللغة تقتضي ما سأل عنه ، ولذلك قال تعالى : «ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع» (٥) . وقال الشاعر :

(١-٢) العبد (المكلف) . . . بفعله : ساقطة من ص (المكلف لفظه موضوعة فوق العبد - المحقق) (٢ ، ٢) طائعا : مطيعا ط (٣) له : ساقطة من ط (٤ : ١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٥) غافر ٤٠ / ١٨

رُبَّ من أنضجت غيظاً صدره قد تمنى لي موتاً لم يطع
قال : لكننا نبحت ذلك لأن فيه إيهام كون ^(١) المطيع دون المطاع في
الرتبة ، والله تعالى عن ذلك . وإلى ذلك ذهب شيخنا ^(٢) أبو هاشم
رحمه الله ^(٣) ، وقال : إذا لم يكن إيهام ، صلح ^(٤) إطلاقه ، وقد يطلق
ذلك فيمن هو أعلى رتبة ، فيقال في المؤمن العظيم القدر : هو عاص
للسيطان إذا أطاع الله سبحانه ^(٥) ؛ ومطيع للشيطان إذا عصى الله تعالى .
على أن هذا ينقلب عليهم في الدعاء والمسألة ، لأن صيغتهما صيغة
الأمر . ولا يوصف الله سبحانه مع ذلك بأنه مطيع للسائل ، وإن وصف
العبد بأنه مطيع لله تعالى ^(٦) إذ امثل أمره . فكذلك قول في الإرادة .

(٥) — دليل ^(٧)

ومما يدل على أنه مريد لما يتنبه تعالى به ، أن المكلف قد يكون
مكلفاً للعقليات وإن لم يرد عليه السمع ^(٧) ، على ما نيت في الكلام على
البراهمة . فإذا صحَّ ذلك وجب أن يكون تعالى فاعلاً لأمر صار به
مكلفاً . ولا يمكن أن يقال أنه صار مكلفاً بالأمر ، لأنه لا أمر هناك يصح
أن يعرفه المكلف ، فلم يبق إلا أنه كلفه من حيث أراد منه فعل ما كلفه إياه ،
لأنه لا يصح أن يقال إن الله ^(٨) مكلف له من حيث جعله على الصفة التي

٢٠٩ ط /

(١) كون : لكون ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) صلح : صبح ط

(٤) سبحانه : ساقطة من ط

(٥) تعالى : ساقطة من ص (٦) دليل : دليل رابع ط

(٧) السمع سمع ط (٨) إن الله أنه ص

معهما يجب أن يكلف . لأن جعله إياه على تلك الصفة يتقدم التكليف ، لأنه مما يحسن التكليف لأجله ، فكيف يقال أنه التكليف بعينه .

ولا يمكن أن يقال أنه صار مكلفاً من حيث فعل في عقله العلم بوجود الواجب فقط ^(١) ، لأن ذلك كالدلالة على فعل ما كلفه ، فلا بد من أن يكون التكليف سواء ، ثم يدل بالعلم أو الدلالة على فعل ما كلفه ^(٢) . وكل ذلك يبين أنه إنما صار مكلفاً له ، من حيث أراد منه فعل ما شق عليه ، ويصير مكلفاً إذا أمر من جهة السمع . لأن القول إذا انفرد عن الإرادة لا اعتبار به ، على ما قدمناه . فقد صح بهذه الجملة أنه تعالى يريد كل ما أمر به .

(٦) — دليل ^(٣)

ومما يدل على ذلك قوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ^(٤) . وذلك يدل على أنه أراد من جميعهم العبادة ؛ كما أن القائل إذا قال : « ما دخلت بغداد الا لطلب العلم » ، فيجب أن يكون مراداً لطلب العلم . وهذه اللام هي لام « كي » ، تدل على ارادة ما دخلت فيه ، الا أن تدل الدلالة على خلافه . فيجب أن تقطع بذلك على أنه سبحانه قد أراد من جميعهم العبادة ، فعلوه أم لم يفعلوه ؛ لأنه تعالى لم يخص . ولولا أن الدلالة قد دلت على / أن في الانس من لم يبتلغ حد التكليف ، / ٢١١ و وأنه سيخترم دون البلوغ ، وأن من هذه صفته لا يكلف ، لم يخرج

(١-١) لأن ٠٠٠ كلفه : ساقطة من ط

(٢) دليل : دليل خامس ط

(٣) الذاريات ٥٦/٥٦

من جملة أحدا . ولا يجب اذا خصصنا البعض بدليل ، أن نخص غيره من غير دليل .

وليس لأحد أن يقول : انما أراد بهذه الآية من يعلم أنه يعبدّه ويؤمن به ^(١) ، بدليل قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس » ^(٢) ، فيبين بذلك أنه خلقهم لجهنم . فيجب أن يكون قد أراد منهم الكفر الذي يصلون به الى جهنم . وبقوله ^(٣) تعالى : « ولا يَخْمِسُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَمْثَلًا نَمْلَى لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ أَمْثَلًا لِّئِذَا دُاعُوا اِلَيْهَا » ^(٤) . وبقوله ^(٥) تعالى : « يبين الله لكم أن تضلوا » ^(٥) . وبقوله ^(٦) سبحانه : « يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا » ^(٦) بعد قوله : « ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة » .

وذلك لأن الآية التي اعتمدنا عليها ، المراد بها حقيقتها ، وسائر ما أورده مجاز ، لأن قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم » دخلت ^(٧) اللام على ما لا يصح أن يكون مراداً منه ، لأنه انما يراد منه الكفر أو الايمان ، دون نفس جهنم . فعلم بذلك أن المراد بهذه اللام العاقبة ، وأنه أراد بذلك : أنى قد ذرأتهم ، وعلمت ^(٨) أن مصيرهم جهنم ، كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا » ^(٩) . ومعلوم من حالهم أنهم التقطوه لتقر أعينهم به ، لكن مصيره لما كان الى معاداتهم جاز أن يقال ذلك .

(١) ويؤمن به : ساقطة من ط

(٢) الاعراف ١٧٨/٧ (٣) عمران ١٧٨/٣

(٤) : ١٠٤ ، ١٠٥ وبقوله : وكقوله ط (٥) النساء ١٧٥/٤

(٦) البقرة ٢٦/٢ (٧) دخلت : دخل من

(٨) وعلمت وقد علمت ط (٩) القصص ٨/٢٨

وقوله تعالى : « انما نملئ لهم ليزدادوا اثما » و « بين الله لكم أن
تضلوا » يقارب تأويله ما قدمناه ^(١) . وانما أراد به أنهم سيزدادون / اثما
عند الاملاء ^(٢) ، ويضلون عما يبين لهم عند اتيان الذي فعله لكي
لا يضلوا ^(٣) . وكذلك قوله : « يضل به كثيرا » أراد به أنه يفعل ما يقع
الضلال منهم عنده ، فأضاف ضلالتهم اليه توسعا لما ضلوا عند فعله ،
كقوله : « وأضلهم السامري » ^(٤) من حيث دعاهم الى الضلال ، أو أراد
بذلك أنه تعالى يضلهم عن الثواب في الآخرة بالكفر به كثيرا ^(٥) ، ويهديهم
الى الثواب في الآخرة بالايان به كثيرا . وانما حملنا هذه الآية على هذا
الوجه ليكون موافقا للحكم الذي قدمنا الكلام فيه ، لأن تلك الآية
لا احتمال فيها ؛ ويتقوى ما قدمناه ^(٦) قوله سبحانه : « ولا يزالون
مختلفين . الا من رحم ربك ولذلك خلقهم » ^(٧) . فبين تعالى أنه للرحمة
خلقهم .

(٧) - دليل ^(٨)

ومما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يريد من الكفار الكفر أنه لو كان
مريداً لذلك منهم ، وخلقهم له على ما يذهبون اليه ، لوجب أن لا يكون
له عليهم نعمة ، لأنه انما خلقهم للكفر ، وأنعم عليهم بالحياة والعقل وغيرهما
ليستدرجهم بذلك الى الكفر المؤدى الى العقاب الدائم ، فلا يمكن أن يقال

(١) قدمناه : ذكرناه ط

(٢-٣) ويضلون ... لا يضلوا : ساقطة من ط

(٢) طه ٨٥/٢٠ (٤) كثيرا : ساقطة من ط

(٥) قدمناه : قلناه ط (٦) هود ١١٨/١١ ، ١١٩

(٧) دليل : دليل سادس ط

انه قد أنعم عليهم بنعم الدنيا ، لأن ذلك اذا فعله للوجه الذى قلناه خرج من أن يكون نعمة ، كما يخرج ما فى الحيض المسوم من اللذة من أن يكون نعمة من حيث يردى الى الهلاك . ولو كان نعمة أيضا لوجب أن يكون محيطا بالاساءة العظيمة التى أرادها به وله ، كما يخرج الاحسان / اليسير من أن يعتد به اذا وقع ممن أساء الاساءة العظيمة . فاذا صح بذلك أنه لو كان مريدا منهم الكفر على ما يذهبون اليه لم يكن له سبحانه (١) عليهم نعمة . وهذا القول باطل ، فيجب بطلان ما أدى اليه .

وانما بطل هذا القول لأنه لا خلاف أن الله تعالى منعم على جميع المكلفين . والكتاب ينطق بذلك فى آى كثيرة ، نحو قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم » (٢) الى ما شاكله . ولو لم يكن له عليهم نعمة ، لم يلزمهم شكره ولا عبادته ، لأن العبادة تستحق بالنعم العظيمة التى تستقل بنفسها وتكون أصولا للنعم . واذا لم يحصل منعها عليهم أصلا ، فكيف يستحق عليهم العبادة التى من حقها أن لا تستحق الا بالنعم العظيمة ؟ وهذا كفر من قائله ، ان ارتكبه .

وليس له أن يقول : ان عبادته تعالى ، انما تجب على العبد لأنه اله ، لا لأنه منعم على ما ذكرتم . وذلك لأن كونه الها ، ان أريد به أنه قادر على الانعام المخصوص الذى ذكرناه ، فقد صح ما قلناه ، وان أريد به سواه لم يصح ، لأنه تعالى قادر على أن ينعم على العباد ، ولا يستحق منه العبادة . وكذلك القول فى العاجز والميت . فليس المراعى فى استحقاق العبادة بأنه قادر على ذلك فقط ، وانما يراعى فيه بكونه فاعلا للانعام الذى ذكرناه .

(٨) - دليل^(١)

ومما يدل على أنه لا يريد القبائح ، أنه لو صح أن يريد ، لصح أن يفعل مثل المراد وينفرد به ، فكان هذا يؤدي الى أن يجوز / أن يكذب في اخباره ، ولا يفى بوعده ووعيده^(٢) ، وأن يأمر بالقيح وينهى عن الحسن ، وأن يريد اظهار المعجزات على الكذابين . وفي ذلك الخروج من الدين ، والانسلاخ من الاسلام^(٣) .

فان قيل : ولم قلتم ان من أراد الشيء صح أن يفعل مثله .

قيل له : لأن الارادة والمراد قد صاروا كالشيء الواحد فيما له يحسن فعلهما أو يقيح ، ولذلك لا يصح أن يكون المراد قبيحاً ، إلا والارادة قبيحة ؛ وان صح كون الارادة قبيحة دون المراد لأمر تعرض على ما قدمناه . فاذا صح وجاز عندهم أن يريد تعالى القبائح ، وقد بينا أن المراد كالارادة في الوجه الذي يجوز لأجله فعلهما ، فان جاز أن يريد القبيح ، فيجب أن يجوز أن يفعله . وفي هذا ما قدمنا ذكره من الفساد .

وليس لأحد أن يقول : اذا جاز أن يريد الصلاة وان لم يصح أن يفعلها فهلا جاز مثله فيما ذكرتم ؟ وذلك لأن الصلاة لا يصح وقوعها منه على وجه ، لأنها انما تسمى بذلك اذا فعلها الفاعل في ابتعاضه على وجه مخصوص ، وذلك يستحيل في الله تعالى^(٤) . وليس كذلك ما ألزمناهم من فعل الكذب وغيره ، لأن ذلك مما لا يستحيل وقوعه منه . فالكلام اذن لازم لهم .

(١) دليل : دليل سابع ط (٢) ووعيده : ساقطة من ط (٣) والانسلاخ

من الاسلام : ساقطة من ط (٤) في الله تعالى : على الله سبحانه ط

ولا يسكن المجبرة أن تقول : انه تعالى لا يوصف بالقدرة على الكذب وغيره من القبائح ، لأنهم يقرون بأنه قادر على ذلك أجمع ، بل يقولون انه لا يقدر عليها سواء . لأن قولهم انه العبد / يكسب لا فائدة فيه . فكيف يصح أن يقال انه ذلك لا يصح منه ؟

وليس لهم أن يقولوا : انه لا يوصف بالقدرة على أن يفرد به ، لأننا قد دللنا فيما قبل على أنه يوصف بالقدرة على ذلك .

وليس لهم أن يقولوا : انه يستحيل وقوعه منه قبيحاً ، من حيث كان مالكا ربا ، لأننا قد دللنا على أن هذه الصفات لا تقتضى حسن الفعل .

وليس لهم أن يقولوا : انه صادق لنفسه ، أو عادل لنفسه ، فلا يجوز أن يكذب أو يظلم ، تعالى عن ذلك ؛ لأننا قد دللنا على أن الكلام فعله ، وسنين القول فيه من بعد . ولو كان صادقا لنفسه للزمهم القول بأنه يكذب بأن يفعل الكذب ، لأن فعله لذلك لا ينافي كونه صادقا لنفسه . (١) فقد صح لزوم ما ألزمناه لهم (٢) .

(٩) — دليل (٢)

ومما يدل على ذلك أيضا أنه تعالى قال في القرآن : « هدى للناس » . وقال : « فأما ثمود فهديناهم » . فدل بذلك على أنه قد دل الكفار وسائر الناس في القرآن وغيره . والدال من حقه أن يريد من دله الاستدلال ، والا لم تكن دلالة . ولذلك لا توصف البهيمة بأنها دالة ، ولا اللص بأنه دال بأثر قدمه على نفسه . فاذا ثبت أنه تعالى قد هدى الجميع ودلهم ، فيجب أن

(١-١) لقد ٠٠٠٠ لهم : ساقطة من ط

(٢) دليل : دليل ثامن ط

يكون مريدا من جميعهم الاستدلال ، وإن كان أكثرهم قد ^(١) ينصرفون عنه . ولو كان انما يريد ^(٢) ذلك ممن يستدل دون غيرهم ، لوجب كونه دالا لهم دون غيرهم . وفي وصفه تعالى نفسه بأنه قد هدى / الكفار ، وفعله بأنه هدى للناس ، دلالة على صحة ما ذكرناه .

(١٠) — دليل ^(٣)

ومما يدل على أنه تعالى لا يريد القبائح أنه تعالى نفى ذلك عن نفسه بقوله تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » ^(٤) ، « (*) » وما الله يريد ظلما للعالمين « (*) » ^(٥) . وهذا صريح في أنه لا يريد الظلم ، ولا شيئا من المعاصي ، لأنها أجمع ظلم . لأن العاصي امثا أن يظلم غيره أو نفسه . ولذلك قال تعالى : « انّ الشرك لظلم عظيم » ^(٦) ، وإن كان أكثر الشرك ليس هو باضرار يوصل الى الغير لكنه ^(٧) لما كان يؤدي الى العقاب الدائم صار ظلما عظيما . ولذلك قال شيخنا رحمهم الله ^(٨) انّ الصغائر ظلم ، وإن اختلف شيخنا رحمهما الله ^(٩) فيما له صارت ظلما .

فمن قول أبي على رحمه الله ^(١٠) أنه انما صارت ظلما لأنه قد التزم بفعلها التوبة مع المشقة التي فيها ، فصار كأنه ظلم نفسه بالزامها ذلك من حيث أقدم على الصغير .

وقال شيخنا ^(١١) أبو هاشم رحمه الله ^(١٢) : انما صارت ظلما لأنها توجب

(١) قد : ساقطة من ص (٢) يريد : أراد ط

(٣) دليل : دليل تاسع ط (٤) غائر ٣١/٤٠

(٥) عمران ١٠٨/٣ (هـ) وما الله يريد ظلما للعالمين : وللعالمين

في موضع آخر ط (٦) لقمان ١٣/٣١ (٧) لكنه : ساقطة من ص

(٨) رحمهم الله ساقطة من ط (٩) رحمهما الله : ساقطة من ط

(١٠) رحمه الله ساقطة من ط (١١) شيخنا، رحمه الله : ساقطة من ط

انتقاص ثوابه الذى قد استحقه ، لأنّ فوت النفع المستحق الجارى مجرى
الحاصل بمنزلة الضرر . فإذا صح أن جميع المعاصى ظلم " وقد نفى كونه
مريدا للظلم ، فيجب القطع على أنه لم يرد شيئا منها ألبتة ، ^(١) ولم يخص
تعالى ارادة الظلم من وجه دون وجه فى النفى ، فيجب أن ينفى كونه مريدا
له على كل وجه ^(٢) . فليس ^(٣) لأحد أن يقول انما نفى أن يريد كون الظلم
من الظالم أو اكتسابه له ، ولم ينف كونه مريدا / له أن يكون ظلما قبيحا
فاسدا ؛ لأنه لم يخص ؛ تعالى ^(٤) .

وبعد ، فمتى قالوا : انه غير مريد للظلم على وجه يصح أن يراد عليه ،
يطل قولهم انه مريد لنفسه ، وبطل سائر ما يعتمدون عليه فى هذا الباب .
وليس له أن يقول : انما نفى أن يريد أن يظلم العباد وينتشر بذلك ،
ولم ينف أن يريد ظلمهم ، لأنه تعالى لم يخص فى ذلك وجهها دون وجه .
فلا فصل بين قول هذا القائل وبين من قلبه وقال : انما نفى أن يريد أن
يظلم بعضهم بعضا ولم ينف ارادة ظلمه لهم ، بل لو قيل ذلك لكان أقرب .
وذلك أنه تعالى قال : « وما الله يريد ظلما للعباد » وأضافه الى العباد ؛
وهذه الاضافة تقتضى أن الظلم لهم فى الحقيقة ، فكيف يصرف ذلك الى
ما قالوه .

ومن قولهم : انه تعالى يستحيل أن يكون ظلما ، وما يستحيل وجوده
لم يكن لنفى كونه مريدا له وجه . فإن يصرف ذلك الى أنه نفى ارادته للظلم
بعضهم بعضا أولى .

(١٠١) ولم يخص ... وجه ساقطة من ط

(٢) فليس : وليس ط (٣) لأنه لم يخص تعالى ساقطة من ص

وبعد ، فلو جاز ذلك لجاز مثله فزله سبحانه : « والله لا يحب الفساد » ^(١) . ولا يرضى لعباده الكفر حتى يقال انه انما نفى محبة الفساد الذى ينفرد به دون ما يتعاطاه العباد ، ونفى أن يرضى لهم كثيرا يضطربهم اليه دون ما يكتسبه العباد . ولما جاز ذلك لجاز أن يقال انه تعالى لم ينف فى الحقيقة الأمر بالفحشاء بقوله : ان الله لا يأمر بالفحشاء ^(٢) .

وانما نفى أن يأمر بفحشاء / تضطربهم اليه ، فكيف يمكن ذلك فى جميع ما قدمناه . وقد علم أنه تعالى قد يمدح بذلك ، لأنه نفى أن يريد ظلم العباد على طريق التمدح والتنزه ^(٣) ، وما كان ^(٤) مدحا من ذلك ^(٥) فإثباته قصص . فيجب أن لا يصح اثباته مريداً للتمسك بالظلم البتة .

وليس لأحد أن يقول : انما أراد بهذه الآية أنه لا يريد ظلم من المعلوم من حاله أنه لا يظلم دون غيره ، وإنه لأن الآية عامة ، فصرفها الى هذا الوجه لا يصح .

فإن قال : انما أصرفها الى هذا الوجه الدليل العقلى أو السمعى ، فسنين من بعد فساد سائر ما يتعلقون به .

(١١) — دليل ^(٦)

ومما يدل على ذلك أنه تعالى لو صح أن يريد القبائح ، لصح أن يحبها ويرضى بها ويختارها ، لأننا قد دللنا قبل على أن المحبة هى الإرادة . وكذلك الرضا والاختيار . ولا خلاف بيننا تقدم أنه لا يصح أن يكون

(١) بقرة ٢/٢٠٥ (٢) الأعراف ٧/٢٧

(٣) والتنزه : ساقطة من ط (٤) نفياً ساقطة من ص

(٥) من ذلك : ساقطة من ط (٦) دليل : دليل عاشر ط

محبا لها ، وراضيا بها . فاذا كانت الارادة هي المحبة ، فيجب أن يصح أن لا يريد بها . وقد بينا من قبل أنه لا يمكنهم القول بأن المحبة غير الارادة من حيث يقال : أحب زيدا ، ولا يقال : أريده ^(١) . وبيننا أن حقيقتهم لا تختلف ، وإنما يحذف ذكر المحبوب اذا كان بلفظ المحبة توسعا ، ولا يحذف ذكر المراد .

وبينا أن قولنا : اثنا نحب الله سبحانه ^(٢) ، انما يراد به نحب تعظيمه : والاعتقاد له فيما / تكلفناه . وكذلك قولنا : انه تعالى يحب أوليائه ، يراد ^(٣) به انه يريد منافعهم . وبيننا أن القول بأن المحبة هي الشهوة لا يصح ، وفصلنا بينهما بوجود تبيين اختلاف جنسيهما . وكل ذلك يصح ما ألزمناهم .

فإن قيل : ان المحبة هي الثواب ، ولذلك لم يجب أن يكون محبا لكل ما يريده ، ولا وجب كونه محبا لنفسه .

قيل له : أليس الله ^(٤) تعالى قد أوجب الايمان والطاعات ، ونحبهما نحن أيضا ، ولا يصح منه أن يثيب الايمان ولا منا ، بل لا يصح منا أن نثيب على الايمان أيضا . وقد يحب الأنبياء والصالحين وإن لم يشبههم . فكيف يقال انه ثواب . ولو صح ذلك ، والحال ما قلناه ، لصح أن يقال ان الارادة من جنس الثواب .

فإن قيل : ان المحبة هي المدح ، ولذلك نرى المحب لغيره مادحا له ، فلا يجب أن يكون محبا لكل ما أراده ، أو محبا لنفسه .

(٢) سبحانه : ساقطة من ط

(١) أريده : اراده ط

(٤) الله : ساقطة من ط

(٣) يراد : يريد ص

قيل له : أليس قد يمدح المادح ما مضى ولا يحب الماضي ، وقد يمدح من لا يحبه ، وقد يحب من لا يمدحه . وقد يحب الله ^(١) تعالى الطاعات ، ولا يقال انه يمدحها ، وقد مدح نفسه ولا يقال يحب نفسه .

فان قال : انه لا يجب أن يكون راضيا لكل ما أرادته على ما ألزمتونه ، لأن الرضا يكون ثوابا لمن وصف بأنه تعالى ^(٢) راض عنه ، وقد يكون قبولا للفعل الذي رضى به . فإذا كان مخالفا للإرادة لم يجب ما قلتموه .

قيل له : ان الرضا بالفعل هو الإرادة له على ما قدمناه / ، ولذلك متى وقع مراده من غيره على الوجه الذي أرادته ، وصف بذلك لا محالة . وقد بينا صحة ذلك من قبل ، فكيف يقال انه ثواب ، أو ليس هو تعالى راضيا بأفعال المؤمنين وبسائر الطاعات ، وإن لم يكن مثيبا بها ولا لها .

وقد قال شيخنا ^(٣) أبو هاشم رحمه الله ^(٤) في المسكريات : ان حقيقة الرضا هو في ^(٥) إرادة الشيء ، اذا وقع على الوجه الذي أرادته . وإنما يقال رضى عن زيد اذا أراد تعظيمه وتبجيله ، واستحق الثواب على سبيل المجاز . ووصف القابل للشيء بأنه قابل له يفارق وصفه بأنه راض به ^(٦) ، لأنه يفيد أنه مجاز عليه ومثاب ^(٧) . ولذلك يقال في الدعاء : اللهم اقبل صلواتنا ^(٨) : يراد اللهم جازنا عليها بالثواب . فهذا هو المراد بالقبول ، ولذلك ينافيه

(١) الله : ساقطة من ط

(٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣، ٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) في : ساقطة من ط (٥) به : ساقطة من ص

(٦) ومثاب : ومثيب ص (٧) صلواتنا : صلواتنا ط

الرد . وليس كذلك الرضا ، لأن الذي ^(١) ينفيه السخط الذي هو الكراهة ، اذا صادفت وقوع المكروه على ما كرهه .

ولا يجب من حيث كان كل ما قبله تعالى قد رضىه أن يكون الرضا هو القبول ، لأن ذلك يوجب القبول ارادة لأن كل ما قبله فقد أراده . وكل ذلك بين صحة ما ألزمناهم من كونه محبا للمعاصي ، وراضيا بها . فاذا لم يصح ذلك للنص والاجماع ، لم يصح مثله في الارادة . وهذه الدلالة تدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا لنفسه أيضا .

فأما من ارتكب من المتأخرين أنه محب وراض ، فقد كفى في ابطال قوله خرقة ^(٢) الاجماع ، ورده لنص الكتاب / الذي لم يختلف أحد في أن تأويله كتزيله .

على أنه لا فرق بين مَنْ ارتكب ذلك ، وبين مَنْ ارتكب القول بأنه يختار لنا المعاصي ، ويأمرنا بها ، ويأذن لنا فيها ، ويمدحنا عليها . فاذا لم يصح ذلك أجمع فكذلك القول فيما ارتكبه ، سيما ومن قوله أنه تعالى متكلم فيما لم يزل ، كما أنه مريد لم يزل ، وثبت الكلام قديما كالارادة وقد ورد النص بأنه لا يحب الفساد ، كما ورد بأنه لا يأمر بالفحشاء .

وسا بين ما قلناه أن ارادة الظلم ومحبه يقبحان منا ، فيجب قبحهما منه تعالى ^(٣) ، لأننا قد بينا من قبل أن الفعل اذا قبح لوجه وجب قبحه من كل فاعل ، اذا وقع على ذلك الوجه . كما أن الأمر بالقبيح لما قبح منا قبح منه ، وكذلك الرضا به .

(١) الذي : الشيء ط

(٢) خرقة : خرمه ط

(٣) تعالى : سبحانه ط

وليس له أن يقول انه مدب لنا من حيث كان ما لكما محدثا قاهيا ، أو نحن مخالفون له لأننا منهيو زحذثون ، لأننا قد بينا من قبل ^(١) سقوط جميع ذلك .

ولا له أن يقول انه مريد ذاته ، فلا يصح ما ألزمتونه ، لأن ما كان صفة نقص فينا اذا استحققتنا صفة لعل ، فيجب أن يكون صفة نقص فيه سبحانه ^(٢) ، وإن استحقها لت . وقد بينا صحة ذلك من قبل . ^(٣) على أننا قد بينا أنه تعالى إنما يريد بأرادة محدثة يفعلها ، وذلك يستلزم ما قاله ^(٤) .

وليس له أن يقول : انه نالي ^(٥) يريد القبيح أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا مسخوطا مذموما ، به على هذا الوجه ^(٦) ، وقد تحسن منا محبته وأرادته على هذا الوجه ^(٧) . وذلك أن محبة القبيح في الشاهد ، والرضا به ، قد ثبت أنه قبيح على كل حال ، كما أن الأمر به قبيح على كل حال . وفي ذلك بطلان ما قاله .

وبعد ، فلو صح أن هذا أن ذلك يحسن منه تعالى ^(٨) لجاز أن يقال انه يحسن منا أن يأمر الناس بأن يفعل القبيح قبيحا ، فاسدا ، متناقضا ، وتدعوه الى فعل ذلك على هذا الوجه ؛ وذلك معلوم الفساد بأول العقل . ولا يصح له القول بأرادة القبيح ومحبته إنما لا تحسن منا للنهي ، لما دللنا عليه من قبل لأن النهي لو ارتفع لم يخرج من أن يكون

(١) من قبل : ساقطة مني (٢) سبحانه : ساقطة من من

(٣-٢) على ... قاله : ساقطة من ط (٤) انه تعالى : ساقطة من ط

(٥) د : وقد ... الوجه : ساقطة من ط (٦) منه : تعالى : منا من

قييحا . ولذلك يعلم قبح الأمر بالقبيح ، وقبح محبته ، وقبح الكذب من
لا يعرف النهي ولا الناهي .

على أنا قد بينا أن كونه الكفر قبيحا فاسدا لا تناوله الإرادة ، وإنما
تتعلق به على طريق الحدوث ، أو ما يتبع الحدوث من الجهات التي يجوز
أن يحصل عليها ، ويجوز أن لا يحصل . وذلك يبطل تعلقهم بذلك .

على أن كون القبيح قبيحا مفارقا للحق ، لا يتعلق عندهم بالمكتسب .
وإنما يكون كذلك بالتقديم تعالى ^(١) ، كما يكون محدثا به . فإن كان
التقديم تعالى قد أراد الكفر عندهم على هذا الوجه ، فيجب أن لا يصح أن
يقال انه قد أراد الكفر من الكافر ؛ لأن هذه الأوصاف لا تتعلق / بالكافر

٢١٦ د

ألبته ، كما لا يقال انه تعالى قد أراد من الكافر اختراع الكفر وإحداثه
وذلك يوجب أن لا يوصف سبحانه ^(٢) بأنه أراد الكفر من الكافر على
وجه ، لأنهم لا يقولون انه قد أراد من الكافر أن يكفر ، لأن ذلك لو صح ،
لصح ^(٣) منا أن نريد منه أن يكفر ، ويصح منه أن يجب منه أن يكفر
وهذا يهدم قولهم في هذا الباب .

(١٢) — دليل (*)

ومما يدل على ذلك قوله تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله
ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى
ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن
أقمم إلا تخرسون » ^(٤) . فدل بهذه الآية على أنهم كذبوا في قولهم : لو شاء

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) سبحانه : تعالى ط

(٣) لصح : ساقطة من ط (٤) الأنعام ١٤٨/٦

(٥) دليل : دليل حادي عشر ط

الله ما أشركنا ، وأنهم ذاقوا بذلك العذاب ، وأنهم قالوه بغير علم ، وأنهم اتبعوا فيه الظن ، وأنهم بذلك متخرصون كذابون ، (*) لأن المتخرص هو الكذاب كما قال تعالى « قَتَلَ الْخُرَاصُونَ » (١) ، يعنى الكذابون (*) .
 (٢) وقد قرئ قوله تعالى : « كذلك كذب الذين من قبلهم » (٢) « (٣) على وجهين : أحدهما (٣) بالتخفيف ، (٤) وذلك صريح فى أن ما ذكره كذب . ولا يكون قولهم أن الشرك قد شاءه الله تعالى كذبا إلا والصدق هو أنه لم يشأه (٤) . وسائر ما ذكرناه فى الآية يحقق هذه القراءة . والثانى (٥) بالتشديد ، ومعنى ذلك (٦) أنهم كذبوا الرسل فى دعائهم إياهم الى خلاف هذا القول ، لأنه لا يجوز أن يكونوا كذبوهم إلا فيما يتعلق بهذا المذكور ، وتكذيبهم إياهم لا يكون بأن يدعوهم الى مثله ، فلم يبق إلا ما قلناه .

٥٢١٦/

ولا يجوز أن يكونوا مكذبين للرسل فى ذلك إلا والقول فى نفسه كذب .

وليس لأحد أن يقول : انما كذبهم فى قولهم ان الله حرّم البحرى والسائبة والوصيلة والحام (*) ، وما شاكله ، ولم يكذبهم فى قولهم : لو لم يشأ

(١) الداريات ١٠/٥١ (٥-٥) لأن ٠٠٠ الكذابون : ساقطة من ط

(٢-٢) وقد ٠٠٠ قبلهم : كذلك قرأ بعضهم ، كذلك كذب ط

(٣-٣) على وجهين أحدهما : ساقطة من ط

(٤-٤) وذلك ٠٠٠ لم يشأه : ساقطة من ط

(٥) والثانى : وقرأه آخرون ط (٦) ومعنى ذلك : ومعناه ط

(٧) يشير الى سورة المائدة آية ١٠٣ « ما جعل الله من بحيرة ولا

سائبة ولا وصيلة ولا حام » ولسكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب .
 (المحقق)

منهم الشرك لما أشركوا ، وذلك أنه لا يصح أن يشيبَ عن تقدم الذين أشركوا أنهم حرموا ذلك . وقد قيل انَّ أول من حرمه رجل من كنانة ، فكيف يقال انه المراد بالآية . على أن الآية ليس فيها تخصيص ^(١) بعض ما ذكر من بعض ^(٢) ، فكيف يحمل ذلك على التحريم دون غيره .

وليس له أن يقول : انَّ الآية حكاية عن الكفار ، فكيف يحتج بها فيما ذكرتموه ، لأننا انما احتجنا بقوله سبحانه بعد الحكاية عنهم « كذلك كذب الذين من قبلهم » الى آخر الآية . وقوله تعالى في موضع آخر : « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون » ^(٣) يقوى ما ذكرناه .

(١٣) — دليل ^(٤)

ومما يدل على ما قلناه قوله سبحانه ^(٥) : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ^(٦) . ولا شيء أعسر من الكفر ، لأنه يؤدي الى العذاب الدائم . فكيف يقال انه تعالى قد أراده ؟ ولا يصح أن / يقال : انَّ الآية واردة في اباحة الفطر للمسافر والمريض ، لأن الكلام مستقل بنفسه . فقصره على ما تقدم ذكره لا يصح .

٢١٧ د /

وبعد ، فلو صحَّ أنه انما ورد فيما تقدم ذكره ، لأمكن الاستدلال به ، لأنه تعالى اذا امتن علينا بأنه لا يريد بنا العسر ، الذي هو التشديد في

(١-٢) بعض ما ذكر من بعض : ساقطة من ط

(٣) الزخرف ٤٣ / ٢٠

(٤) دليل : دليل ثاني عشر ط

(٥) سبحانه : تعالى ط

(٦) البقرة ٢ / ١٨٥

الصيام في السفر ، فكيف يتوهم أنه يريد الكفر المؤدى الى العذاب الدائم ، مع أنه لرافته ورحمته بنا لم يرد التشديد بالصوم في السفر .

دليل (١)

ومما يدل على ذلك قوله تعالى (٢) بعد ذكر السيئات « كل ذلك كان سَيِّئَةً عند ربك مكروها » (٣) فيبين أنه كاره لها ، فلا يصح أن يريد بها مع ذلك لأن كونه المرید للشيء كارهاً له من الوجه الذي أرادته يتضاد ، فلا يصح إذن أن يكون مریداً لها مع كونه كارهاً . وقد بينا بطلان قولهم ان الكراهة تتعلق بأن لا يكون الشيء ، فليس لهم أن يقولوا انما يكره أن لا يكون ، وان كان مریداً لكونها .

وقوله تعالى : « كره الله انبعاثهم » (٤) يدل على ما قلناه ، لأنه قد نص أنه (٥) كره المعاصي ، فلا يجوز أن يريد بها . ولا فصل بين من أجاز ذلك ، وبين من جَوَّز أن يحب ما يبغض ويرضى ما سخط ، ولجواز أن يقال انه راض بالكفر ، وان كان تعالى ساخطاً له ، ومخبراً بذلك عن نفسه بقوله : « ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه » (٦) . فإذا لم يكن القول بأنه يسخط / ما يرضى ، لم يصح القول بأنه يريد ما يكره .

ومما يدل على ذلك قوله تعالى : « تريدون عرّاض الدنيا ، والله يريد الآخرة » (٧) ، يريد بذلك أنهم يريدون التوصل الى أعراض الدنيا ، والله

(١) دليل : دليل ثالث عشر ط

(٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣) الاسراء ١٧/٣٨ (٤) التوبة ٩/٤٦

(٥) نص انه : ساقطة من ص (٦) محمد ٤٧/٢٨

(٧) الانفال ٨/٦٧

تعالى يريد منهم ما يصلون به الى الآخرة ، وهو الطاعة . وذلك يصحح ما قلناه .

وقوله سبحانه : « يريد الله لييئن لكم ويهديكم سبيل الذين من قبلكم ويتوب عليكم » ^(١) يدل على ما قلناه ، لأنه أخبر أنه يريد من جميعهم البيان والهداية والتوبة ، ولم يخص . ثم قال من بعد : « والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما . يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » ^(٢) فخبّر تعالى أنه يريد منا التوبة ، وغيره يريد اتباع الشهوات ، وأنه يريد خلاف مرادهم ، وأنه يريد أن يخفف عنا ؛ والمعاصي ليس فيها تخفيف ، بل هي الثقيل كله .

وقال تعالى ^(٣) : « يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله أن يتم نوره » ^(٤) فيبين أنه يأبى مرادهم ، وأنه يريد خلافه ، لأنه لا يصح أن يريد ما يأباه ، كما لا يصح أن يريد ما يسخطه . وفي ذلك دلالة على أن المعاصي لا يريد بها . وقد ألزمهم شيوختنا رحمهم الله ^(٥) على مذاهبهم القول بأنه يريد تعالى من الكافر أن يكفر ، وأن يكسب الكفر لأن سائر ما يمتثلون به يوجب عليهم / القول بذلك . وهذا يوجب القول بأن إرادة الكفر واكتسابه يحسن من غيره كما تحسن منه ، وإن يحسن ذلك من الرسول صلى الله عليه .

٢١٨ د

(١) النساء ٤/٢٦ (٢) النساء ٤/٢٧ ، ٢٨

(٣) تعالى ساقطة من ص (٤) التوبة ٩/٣٢

(٥) رحمهم الله ساقطة من ط (٦) مذاهبهم مذاهبهم ط

ولا يمكنهم التعلق في قبج ذلك بالنتهى وغيره ، لأننا قد بينا فساد ذلك .
ولا يمكنهم التفرقة بين الغائب والشاهد من حيث قالوا فيه انه يريد لنفسه ،
وفى الواحد منا انه يريد ، لأننا قد بينا أن صفات النقص لا تتغير بأن
تكون مستحقة للنفس أو لعله .

وأكثر المجيرة امتنعوا من ذلك وقالوا انه تعالى انما يريد كون الكفر
قييحا فاسدا متناقضا ، فأما أن يريد اكتساب الكافر له ، أو يكون^(١)
الكافر كافرا به ، فلا .

وهذا يسقط سائر علمهم ، لأنهم يعتمدون في أنه تعالى يجب أن يكون
مريدا لكل شيء . على أنه اذا كان عالما بها ، غير ساه عنها ، وجب كونه
مريدا لها ، الى ما شاكله من شبههم التى نذكرها في هذا الباب .

على أن هذا القول لا يصح لهم من وجه آخر ، لأن الذى يتعلق بالكافر
هو اكتسابه للكفر ، وكونه كافرا به ، فيجب أن يكون تعالى مريدا منه
ما يتعلق به دون ما لا تعلق له به . يبين ذلك أن من قولهم أنه قد أراد من
المؤمن اكتساب الايمان كما أراد كونه حسنا ، فيجب أن يريد منه اكتساب
الكفر كما يريد كونه على سائر الصفات ، بل يجب أن لا يريد الا اكتسابه
اياه / على الوجوه التى تقع منه ، لأن سائر صفاته لا تأثير للارادة فيه .

٢١٨/

وبعد ، فإن من قولهم أن كل صفة يحصل عليها الفعل يجب أن تكون
بالله تعالى ويجعله اياه عليها . وعلى ذلك يعتمدون فى المخلوق ، ويؤمنون
أنه اذا حصل الفعل على صفات مخصوصة ، لا بالمحدث منا ، لأنه لا يحصل
عليها بحسب قصده ، فيجب أن يكون حاصلا عليها بالله تعالى . واذا صح

ذلك وجب أن تكون سائر الصفات التي يختص الفعل بها إنما حصل عليها بالله تعالى . فإذا ثبت ذلك من قولهم ، فلا بد من أن يقولوا ، أن كونه الكفر كسباً بالله تعالى يحصل ^(١) ، ولا يدفع ذلك من أن يكون مريداً له . وقاصداً إليه .

فكل ذلك يبين أنه يلزمهم القول بأنه تعالى يريد من الكافر اكتساب الكفر ، وكونه كافراً به . ومتى قالوه ^(٢) ففيه ترك قولهم ، ويلزمهم سائر ما قدمناه من القول بأنه يرضى اكتساب الكفر ويحبه ويختاره ، وذلك بخلاف دين الاسلام ، وبخلاف ما ورد به النص ، ولم يرتكبه أحد إلا بعض المتأخرين ، ولم يرتكب هو أيضاً القول بأنه تعالى يحب الكفر ويرضاه على الإطلاق . وإنما قال يجب كونه فاسداً قبيحاً متناقضاً . فقد صح أن القول بذلك مما لا خلاف فيه بين المسلمين . فإذا كان قولهم يؤدي إليه فالواجب الحكم بفساده . على أن قولهم : أنه يريد كون الكفر فاسداً قبيحاً ، يوجب عليهم أنه / يجوز أن يريده حسناً ، فيكون كذلك ، وإلا لم يكن لارادته تأثير .

٢١٩ و/

ومن قولهم : أنه متى أراد كون الشيء على صفة ، فلا بد من أن يكون عليها ، كما أنه متى أراد وجوده فلا بد من وجوده . وهذا يوجب القول بجواز حسن الجهل بالله سبحانه ^(٣) والكفر به ، وعادة الأصنام واتخاذها آلهة دونه بأن يريده الله تعالى حسناً ، ويوجب جواز قبح المعرفة بالله وشكره على آلائه وعبادته ، بأن يريد كون جميع ذلك قبيحاً . ومتى جواز

(١) يحصل : حصل من

(٢) قالوه : قالوا ذلك ط (٣) سبحانه : سائطة من من

ذلك لم يؤمن أن جميع ما أتت به الأنبياء بهذه الصفة ، لأن الله تعالى أراد كونها قبيحة ، وإن أمر بها ، سيما ومن قولهم : إن الأمر قد يكون أمراً بالشيء وإن لم يرد كونه .

وقد ألزمهم شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) على قولهم بأن هذه الأجناس إنما تصير على صفاتها التي تتباين فيها ، بأن يجعلها الله تعالى كذلك تجوز قلب الحقائق كلها بأن يريد الله ^(٣) تعالى قلبها ، وأن يجوزوا أن يقلب العلم عن حقيقته فيجعله ^(٤) جهلاً ، وإن كان معتقده على ما هو به ، ويجعل الجاهل علماً ، وإن كان معتقده على ما ليس به ، ويجعل الشيء دلالةً على غيره ، وما ليس بدلالة دلالةً ، بأن يريد كونه كذلك . وهذا يوجب أن لا يوثق بدليل ولا علم ، ويؤدي الى مذهب السوفسطائية .

ومتى قالوا : انه تعالى يريد لنفسه فلا يجوز أن يريد ما ألزمتموه ، لأنه قد علم أنه لا يكون العلم الا علماً ، والدلالة / الا دلالة ؛

٢١٩/٥

قيل لهم : اذا كان العلم والدلالة لم يحصل ذلك الا بأن جعلهما كذلك ، ولا يرجع في جملة لهما كذلك الا الى كونه مریداً لهما ، فكيف يقال انه قد علم كونهما كذلك ؟ فلا يجوز بغيرهما مع أن الموجب لكونهما كذلك هو الإرادة ، فيجب أن يجوزوا كونه مریداً لخلافه ، فيقلب العلم جهلاً ، والدلالة شبهة . وفي هذا ما ألزمناهم به .

ويلزمهم على ذلك تجوز خلو الجوهر من المعاني بأن يقلب الله الأعراض جواهر ^(٥) ، فيكون جميع ما أوجده جواهر ^(٥) .

(١٠١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) الله : ساقطة من ط

(٣) عن حقيقته فيجعله ساقطة من ط (٤) جعلهما : يجعلهما ط

(٥٥) جواهر جوهراً ص

وقد ألزمهم شيخنا رحمهم الله ^(١) القول : بأنه تعالى أمر " نفسه .
 وأنه لا شيء الا وهو أمر به ، وأن لفظ النهي لا يكون في الحقيقة نهيًا .
 لأنه ^(٢) إذا جاز كونه مريدًا لنفسه ، وإن كان مريدًا وكارها ومحبًا
 وساخطًا ، ليجوزن القول بأنه أمر لنفسه ، وإن كان أمرًا وناهيًا .
 ومتى صرفوا القول بأنه كاره الى وجه من المجاز ، صحَّ صرف كونه
 كارهًا الى ضرب من المجاز . وإن هم وصفوه بأنه كاره على الحقيقة ، ولم
 يؤثر ذلك عندهم في كونه مريدًا لنفسه ، فكذلك كونه ناهيًا في الحقيقة .
 لا يؤثر في كونه أمرًا لنفسه . وهذا ما لا يرتكبه القوم ، لأنهم يجعلون
 الكلام فعلا من أفعاله .

ولا فصل بين مَنْ قال بذلك ، وبين من قال انه عادل لنفسه ، ومحسن
 لنفسه ، بل الشبهة في ذلك آكد ، لأنه لا / يوصف بضد العدل ، كما
 يوصف بضد الأمر وبضد الإرادة . وهذا يوجب القول بقدّم أفعاله . وفي
 ذلك إبطال الصانع أصلا . وحسبك بمذهب في صفة الصانع يؤدي الى فيه
 فسادا .

على أن الدلالة قد دلت على أن الإرادة تابعة للمراد ، وتعمل لما له يفعل
 المراد ، وقد دللنا على ذلك من قبل . فاذا مسح ذلك ، وثبت بما قدمناه أن
 فعل القبيح يقتضي كون فاعله جاهلا أو محتاجا ، فكذلك القول في إرادته
 القبيح .

وهذا يوجب عليهم وصفه تعالى بالحاجة اذا وصفوه بأنه يريد

(١) رحمهم الله ساقطة من ط

(٢) لأنه ساقطة من ط

القبائح^(١) ، ويكره المحسنات^(٢) . والقول بأنه محتاج يوجب كونه جسماً ، وينفى كونه قديماً ومختصاً بما هو عليه من الصفات . (*) وهذا أيضاً يوجب نفي الصانع على قولهم^(*) .

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله^(٣) القول بأنه تعالى ليس بحكيم وإن أراد الحكمة وفعلها ، وإن^(٤) لم يكن سفيهاً بكونه مريداً للسفه ، وبينوا أن إرادة السفه بمنزلة نفس السفه . فإذا لم يصح أن يكون تعالى سفيهاً بأن يفعل السفه — تعالى عن ذلك — فكذلك لا يجوز كونه مريداً له . ويثبتوا أن القول بجواز إرادة السفه ممن ليس بسفيه يوجب جواز الكذب ممن ليس بكاذب ، وجواز وقوع خبر ليس مخبره على ما تناوله ، ويكون صدقاً بخلاف المعقول في الشاهد / . والزموهم القول بأن فاعل الكفر والمعاصي — على قولهم — يجب أن يكون محسناً ، والله تعالى مطيعاً ، وإن تكون حاله^(٥) حال الفاعل للطاعة ، وأن لا يحسن من القديم تعالى^(٥) ذمه وعقابه مع انتهائه إلى كل مراده .

ومتى قالوا أنه لم يرد منه أن يكفر بالكفر ، وأن يكتبه ، وأراد من المؤمن اكتساب الإيمان ، فلذلك حسن منه عقابهم ، كلتموا بما قدمناه . ونحن نذكر الآن شبههم ، ونجيب عنها من غير تطويل ، إن شاء الله .

(١) القبائح : القبيح ط

(٢) المحسنات : الحسن ط

(٣) وهذا ٠٠٠ قولهم : ساقطة من ط

(٤) شيوخنا رحمهم الله اصحابنا ط

(٥) وإن أن ط

(٥) تعالى . سبحانه ط

فصل

في ذكر الشبه التي يتعلّقون بها في أنه تعالى^(١) يريد لجميع

الكائنات ، وأنه يريد المعاصي كما يريد الطاعات

شبهة لهم^(٢)

قالوا : لو جاز أن يقع من العباد ما لا يريده من المعاصي ، وأن لا يقع منهم ما أراده من الطاعات ، لأدى ذلك الى ضعفه ، وكونه مغلوباً مقهوراً ، لأنّ الواحد منا في الشاهد متى أراد من غيره الشيء فلم يقع ، ووقع منه ما لم يردّه ، أوجب ذلك ضعفه . ولذلك يلحق الملك ، اذا أراد من جنده الشيء فلم يفعلوه وفعلوا ما لم يردّه ، الضعف والتقص ، ويوجب ذلك فيه الغلبة والمهر .

قالوا : ويقوى ذلك أن انتفاء ما يريده من مقدوره يوجب ضعفه ونقصه ، من حيث كان^(٣) انتفاء ما أراده فقط فكذلك انتفاء مراده من غيره يوجب ذلك من حيث كان^(٣) مرئياً / له . ويقوى ذلك أن انتفاء ما يعلم كونه من فعل نفسه لما أوجب الجهل ، فكذلك انتفاء ما يعلم كونه من غيره ، وكذلك انتفاء مراده من غيره فيما يوجبّه ، يجب أن يكون كاشفاً مراده من نفسه .

ويقوى ذلك أنّ انتفاء ما أخبر بكونه من فعل غيره كانتفاء مخبره من

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) شبهة لهم : ساقطة من ص

(٣) انتفاء ... كان : ساقطة من ص

فعل نفسه ، في أنه يوجب كونه كاذبا . وكذلك انتفاء مراده من غيره ومن نفسه يجب أن يستوى في كونه موجبا لنقصه وضعفه . وهذا وإن كان من أقوى ما يتعلقون به فهو في غاية البعد . ونحن نذكر الأصل الذي به تبين فساد ذلك ، بمؤيد الله (١) ولطفه ، أن شاء الله (١) .

فتقول : إن ما يريد تعالى على ضربين : أحدهما من مقدوره ، والآخر من مقدور عباده (٢) .

فما يريد من مقدوره فلا بد من وقوعه ، وانتفاءه يقتضى فيه ما لا يجوز عليه .

وما يريد من مقدور غيره على ضربين : أحدهما يريد على جهة الإلجاء والإكراه ، فيجب وقوعه عند ما يفعله من الإلجاء ، ولو لم يقع لاقتضى منه ما لا يجوز عليه . والثاني ما يريد من غيره على جهة الاختيار والطوع ، فهو ما أراده من المكلفين ؛ وذلك لا يوجب فيه الضعف ولا النقص إذا لم يقع . وكذلك وقوع ما كرهه منهم على هذا الوجه ، لا يوجب فيه الضعف ، وإن كان وقوع ما كرهه في الوجهين الأولين يوجب مثل ما يوجب انتفاء ما أراده / .

٢١١ /

والقول في المرید منا في هذه الوجوه كالقول فيه تعالى ، لأن موجب الأدلة لا يقع فيه تخصيص ، وإنما تفارق حال الواحد منا حاله سبحانه (٣) ، لأنه قد يريد من غيره الفعل ليتقوى به ويحتلب به منفعة ، أو يدفع به مضرة ، في العاجل أو الآجل . فمتى لم يقع من مراده ما هذه صفته لحقه

(١-١) ولطفه أن شاء الله : ساقطة من صي

(٢) عباده : غيره ط (٣) سبحانه : تعالى ظ

النقص . وذلك نحو الملك اذا أراد من جنده محاربة عدوه ، لأنّ مراده متى وقع لحقته قوة ، فاذا لم يقع يلحقه نقص ، ويجرى مجرى مراده منهم مجرى ما يريد من فعل نفسه ، مما يقصد به النفع أو دفع ضرر ، لأنه كالألة في التوصل الى ما يريد .

وكذلك الواحد منا اذا أراد من غيره أن يؤمن ، فقد يلحقه بوقوع مراده ضرب من النفع ، لأنه يتكثر به ، ويقوى به على العدو . فاذا لم يقع من مراده ما هذه حاله ، يلحقه نقص . وكلا هذين الوجهين لا يصح فيه تعالى ؛ وانما يريد من فعل غيره ما يريد على غير جهة الاجاء ، لأمر واحد : وهو أن يقع منهم اختياراً ، لكي يصلوا به الى الثواب الذي أراده لهم .
والمريد منا متى أراد من غيره الفعل على هذا الوجه ، فحكمه في أنه لا يلحقه نقص ^(١) باتقاء مراده حكم القديم تعالى ^(٢) . ولو صحّ على القديم تعالى الحاجة لكان حكمه فيما ذكرناه في المرید منا حكمه .
فقد صح ما ذكرناه من أن أحد المریدين / في الأصل الذي يئناه لا يختلف على وجه .

٢٢٢ د

فان قيل : ما الذي أردتموه بقولكم : ان اتقاء مراده من مقدوره يوجب ما لا يصح عليه .

قيل له ^(٣) : ان المرید متى أراد الشيء من مقدوره فلا بد من وقوعه ، الا أن يعرض ما يمنع معه وجوده . لأننا قد دللنا على أن الداعي الى فعل الشيء يدعو الى ارادته . فاذا صحّ ذلك ، فانما يريد الشيء لأن الداعي قد

(١) نقص : النقص ط

(٢) له : سابقة من ط

(٣) تعالى : سبحانه ط

دعاً اليه ، والارادة تكون تابعة للمراد . فكما لا يجوز والحال هذه أن يفعل المراد ولا يريد ، وكذلك لا يجوز أن يريد ولا يفعله من التخليّة والتمكين ، فلا يصح أن يقع مراده الا لوجوه ، منها أن لا يكون قادراً عليه أصلاً ، لأن قدرته على الارادة لا تنافي فقد قدرته على المراد ، من حيث كانت الارادة حالة في القلب ، والمراد قد يحل في الجوارح .

ومنها أن لا يقع لكونه غير عالم بكييفيته ، لأن فقد العلم بكييفية الفعل المحكم يقتضى تعذر وقوعه من جهته ، كما أن فقد القدرة يقتضى ذلك .
ومنها أن لا يكون له ما يحتاج في إيجاد ذلك الفعل اليه من آلة ، أو ما يجرى مجراها . لأن القادر بقدرة لا يصح أن يفعل كثيراً من الأفعال على الوجه الذى يريد إيجاده ، الا بآلة أو ما يجرى مجراها ، كفقْد اللسان أو فساده ، لأن ذلك يوجب تعذر الكلام الذى يريد .

ومنها أن يريد الشيء ^(١) ويمتنع من إيجاده / مَن هو أقدر منه ^(٢) / ٢٢٢
بفعل ما يمتنع وجود مراده معه ، لأن ذلك يوجب تعذر مراده من حيث ثبت بالدليل أن "فِعْلَ الأقوى بالوجود أوْلى من فعل الضعيف" ^(٣) ، على ما بيناه في كتاب « المنع والتمانع » .

ومنها أن يتعذر عليه الفعل لتعذر فعل شبيهه ، وإن كان هذا الوجه يصح كونه داخلاً فيما قدمناه . فمتى وجد بعض هذه الوجود صح أن يريد الشيء من مقدوره فلا يقع . ومتى انتفت هذه الوجود فلا بد من وجوده وكونه . هذا ^(٤) إذا كان المريد غير مضطر الى الارادة ، فأما إذا كان مضطراً اليها،

(١) يريد الشيء و : ساقطة من ط

(٢-٢) بفعل . . . الضعيف : ساقطة من ط (٣) هذا : وهذا ط

فلا يمتنع أن لا يقع مراده ، وإن كان متخلى بينه وبينه ، كما قلناه في الواقع بين الجنة والنار ، العالم بما فيهما من ^(١) أنه لو اضطر الى ارادة دخول النار وكرهة دخول ^(٢) الجنة لكان لا يقع منه الا ما يعلم ^(٣) كونه نفعاً له ^(٤) دون ما أراد . وقد ينتفى مراده لأنه يبدو له في فعله ، لكن ذلك انما يصح فيما تقدم ارادته له من الأفعال دون القصد الذي يقارن المراد .

فاذا صح ما قلناه ، فلو لم يقع مراده تعالى ^(٥) من مقدوره لأوجب بعض ما ذكرناه من الوجوه وهو الضعف ، أو أن لا يكون علماً ، أو الحاجة الى آلة ، أو كون غيره مانعاً له وأقدر منه ؛ وكل ذلك يقتضى فيه ما قد علمنا استحالة عليه . فيجب القضاء / بأن ما يريده من مقدوره يجب أن لا يقع ، لأنه لو لم يقع ، لأوجب فيه ما يستحيل عليه .

٢٢٣ د /

ولا يمكن أن يقال فيه انه في حكم المرید منا ، اذا حصل مضطراً الى الارادة ، وأن انتفاء مراده لا يوجب فيه ما ذكرناه ، لأن الدلالة قد دلت على أنه في حكم المرید منا ، اذا كان مخلى بينه وبين الارادة والمراد ، على ما قد ^(٥) دللنا عليه من قبل . وقد بينا أنه لا يصح أن يريد مقدوره قبل وقته ، لأن ذلك يوجب كونه على صفة نقص . فليس يصح أن يقال انه انما لم يقع مراده لبداء ، لأن ^(٦) البداء قد ثبت استحالة عليه سبحانه ^(٧) . فالقول بذلك لا يصح على وجه .

(١) من : ساقطة من ط

(٢) دخول : ساقطة من ط

(٣-٢) كونه نفعاً له : أنه ينبغي ط

(٤) تعالى : عز وجل ط (٥) قد : ساقطة من ط

(٦) لأن : على أن ط (٧) سبحانه : ساقطة من ط

على أن من قال : انه تعالى ^(١) يريد لنفسه ، فلا بد من أن يقول : انه يريد لمقدوره حال ما يوجد ، كما نقوله ، وإن قال انه يريد له أيضا من قبل . وإنما يلزم المجبرة ما قدمناه من أنه تعالى ^(٢) يجب أن يكون في حكم المضطر منا الى الارادة ، ^(٣) وهذا يؤدي الى جواز ^(٤) كونه مريدا لمقدوره ، وإن لم يقع على ما ثبت في المضطر الى كونه مريدا . وهذا أحد ما يمكن أن يبطل به قولهم انه يريد لنفسه .

فأما على قولنا فيجب أن يكون بمنزلة المرید منا ، اذا كان مغطى بينه وبين الارادة والمراد . ومتى صح كونه كذلك ، فلو انتهى مراده لوجب أن يكون مقتضيا فيه بعض ما ذكرناه من ضعف أو جهل ، أو حاجة الى آلة ، أو منع . فإذا استحال جميع ذلك عليه ، وجب وقوع / ما أراده من فعله لا محالة . فأما ما يريده من مقدور غيره على جهة الاجاء ، فلو لم يقع لأوجب بعض ما ذكرناه ، وذلك أنه اذا أراد أن يلجئ العبد الى الايمان ، فانما يثلجته بأن يفعل ما يوجب وقوع الايمان منه عنده ، لأن الدلالة قد دلت على أن السبب الملجئ الى الفعل متى وجد وخلص عما يقابله فلا بد من أن يقع الفعل الذي ألجئ اليه . وقد دللنا على ذلك بما وجدناه عند الاختيار من أن الذي استبد به الجوع فلا بد من وقوع الأكل منه ، اذا لم يعرض معنى سواه . وكذلك من يخشى اقتراس السبع ، أو الاحتراق بالنار ، فلا بد من وقوع الهرب منه . فإذا صح ذلك وأراد تعالى أن يلجئه ،

(١) تعالى : ساقطة من ط (٢) تعالى : سبحانه ط

(٣-٢) وهذا . . جواز : لقولهم انه يريد لنفسه لانه اذا كان كذلك

فيجب أن لا يصح أن ينهك من ط

بأن يفعل ما يصير ملجأ به ، فلو لم يقع ذلك لكان انما لا يقع بأن لا يقع ما يصير به ملجأ . وانما لا يقع ذلك ممن يريد حمل غيره على الفعل للوجوه التي قدمناها ، امّا لأنه يضعف عن حمله عليه ، أو لأنه غير عالم بكيفية حمله عليه ، أو لأنه فقد ما يحتاج اليه في حمله على ذلك الفعل من آلة أو غيرها ، أو لأنه منع من ذلك . فاذا عرى عن هذه الوجوه ، فلا بد من أن يصير حاملا له على الفعل . فلذلك قلنا ان ما يريد من عباده على جهة الالغاء ، فلا بد من أن يقع ، كوجوب وقوع مراده من مقدوراته .

وعلى هذا الوجه حمل شيوخنا رحمهم الله ^(١) قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ^(٢) . / ودلوا على ذلك بقوله في آخر الآية : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » . وعلى هذا الوجه تأولوا نظائر هذه الآية ، فحو قوله : « ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة » ^(٣) « ولو شاء لهداكم أجمعين » ^(٤) . وقوله : « أفلم يأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا » ^(٥) . « ولو شاء الله لجعلهم على الهدى » ^(٦) . « ولو شاء ربك ما فعلوه » . وقوله : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله » ^(٧) . وقوله : « ولو شاء الله ما أشركوا » ^(٨) . وقوله : « ولو يشاء الله ما اقتتلوا » ^(٩) . ويبينوا أن المراد بجميع ذلك مشيئة الالغاء

٢٢٤ ر

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

- | | |
|-------------------|-------------------|
| (٢) يونس ٩٩/١٠ | (م) الشورى ٨/٤٢ |
| (٤) النحل ٩/١٦ | (هـ) الرعد ٢٣/١٣ |
| (٦) الانعام ٣٥/٦ | (٧) الانعام ١١١/٦ |
| (٨) الانعام ١٠٧/٦ | (٩) البقرة ٢٥٣/٢ |

والاضطرار ، لأن الدلالة قد دلت على أنه قد أراد من جميعهم الايمان على جهة الاختيار . ولا ينافي قوله « لو شئت لآمنوا » اذا أراد به الاجاء كونه شائيا لذلك منهم على جهة الاختيار . لأنه لو صرح بذلك فقال : ولو شاء الله أن يلجئهم الى الهدى لجمعهم عليه ، لكنه لم يشأ ذلك ، وشاء منهم الاجماع عليه على جهة الاختيار لصح ولم ينتقض ، فيجب القول بصحته أيضا ، اذا دل الدليل عليه .

وقد اعترض (١) المخالف ما ذكرناه بأن قال (٢) انه تعالى لو ألجأ الى الفعل لكان لا يسمى ايمانا ولا هدى ، لأن الايمان انما يوصف بذلك اذا وقع من فاعله على سبيل الاختيار ؛ سيما على قولكم ان قولنا « مؤمن » من أسماء المدح ، ولا يكون بهذه الصفة الا اذا استحق على الايمان الثواب . فكيف يصح أن / يتاولوا قوله : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ، على أن المراد به الاجاء . وهلا يتم بما قلناه أنه لم يشأ الايمان من جميعهم ، وانما شاءه ممن علم أنهم سيؤمنون دون الكفار .

قال : ولو أراد بذلك الاجاء ، لم يصح من وجه آخر ، لأنه قال : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ، فنبه بذلك على أنهم كانوا يؤمنون لهذه المشيئة . ومن قولكم : ان كثيرا منهم يؤمن اختيارا ، وان لم تحصل هذه المشيئة .

قالوا : ويطل ذلك من وجه آخر وهو أنه لا شيء يشار اليه الا وقد يصح عند وجوده من العبد الايمان وتركه ، كما كان (٣) يصح منه مع عدمه .

(١) اعترض : يعترض ط

(٢) قال يقول : ط (٣) كان سافطة من ط

فكيف يقال انه اذا شاء أن يلجنهم الى الايمان ^(١) لآمنوا لا محالة ؟
وقال بعضهم معترضا على ما قلناه : اذا كان من قولكم ان القادر على
الشيء قادر " على ضده ، فكيف يصح لكم مع ذلك القول بأنه تعالى متى
شاء أن يلجنهم لم يقع منهم خلاف الايمان ، فهل أحد هذين المذهبين الا
ناقضا لصاحبه ؟ فكيف يصح منكم الجمع بين الأمرين ؟
واعلم أن ما ذكره يدل على أنهم لا يعرفون الاجاء وكيفيته . وقد قال
شيخنا ^(٢) أبو على رحمه الله ^(٣) ، ان الايمان منه ما يقع على طريق الاجاء
والاكراه ، ولا يستحق به فاعله ثوابا ، وذلك نحو ما أراده الله سبحانه
بقوله : « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن
آمنت من قبل » أو كسبت في إيمانها خيرا ^(٤) . فبيّن تعالى ^(٥) أنهم
عند مجيء الآيات يؤمنون على جهة الاجاء ، ولا يستحقون به ثوابا ولا
نقما . وقال تعالى ^(٦) مخبرا عن فرعون لما أدركه العرق : « قال آمنت أنه
لا إله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين . الآن وقد
غصيت قبل » ^(٧) فبيّن أنه لا يدفع إيمانه عند معاينة سبب الموت ، وان
كان ما فعله منه ^(٨) إيمانا .

٢١ د /

وقال تعالى : « وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته » ^(٩) وهو
يعنى المسيح عليه السلام ^(١٠) ، لأن النصارى تؤمن به أنه رسول الله ، وأنه

(١) الى الايمان : اليه ص

(٢-٣) شيخنا . رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) الانعام ١٥٨/٦ تعالى : ساقطة من ص

(٥) يونس ٩٠/١٠ ، ٩١ منه : ساقطة من ط

(٧) النساء ١٥٩/٤ (٨) عليه السلام : ساقطة من ص

غير الله ، واليهود تؤمن به وأنه ليس بكذاب ، ويؤمن أنهم لا يتنعمون بإيمانهم به ^(١) من حيث وقع قبل الموت عند زوال التكليف .

وكذلك قوله تعالى : « فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين . فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا » ^(٢) فكل هذه الآي تبيّن أن الفعل الذي يقع منهم على سبيل الاجاء يكون إيمانا ويسمى بذلك ، وإن لم يستحق به الثواب . وذلك يبطل ما اعترض به المخالف ^(٣) .
فإن قال : إن قوله سبحانه : « لا ينفع إيمانها لم تكن آمنت من قبل » لا يدل على ما قلتموه ، لأنه إنما أراد بذلك أنها من حيث أحبطته بالمعاصي لا ينفعها ، وذلك يبطل تعلقكم بهذه الآية .

قيل له : إن قوله تعالى : « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا » يدل على خلاف ما قدرته ، لأنه يبيّن تعالى أن الذي لأجله لم ينفعهم إيمانهم فعلوه لما رأوا بأسه . وقال من بعد : « سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون » ^(٤) فدل بذلك على ما قلناه . وكذلك قوله ^(٥) : « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها » يحقق ما قلناه ، لأنه يبيّن أن لأجل ورود الآيات لم ينفعهم الإيمان .

وبعد ، فإن الإيمان المحيط فيه منعمة ، وهو انتقاص العقاب ، فحبل الآية عليه لا يصح ، ويجب حمله على ظاهره . ولا يمكن ذلك فيه إلا بأن يتأول على ما قلناه .

(١) به ساقطة من ص (٢) غافر ٨٤/٤٠ ، ٨٥

(٢) اعترض به المخالف : اعترضوا بهط

(٣) الكافرون : المبطلون ص ، الكاذبون ط (٤) وكذلك قوله : وقوله ص

فان قيل : ان^١ ما ذكره تعالى ^(١) في هذه الآي ^(٢) انما ذكره على سبيل المجاز ، لأن الايمان في الحقيقة ما ينتفع به ويستحق به الثواب ، فتملقكم بها لا يصح .

قيل له : ان^٢ الايمان في الحقيقة هو التصديق ، وانما شبهت الواجبات الشرعية به فأجرى عليها اسمه ، ولا يمتنع أن يقع منهم التصديق وما يجرى مجراه عند الاجاء على الوجه الذي يسمى ايمانا في اللغة .

وانما نقول : ان^٣ وصف المؤمن بأنه مؤمن يجب كونه متقولا ، فأما قولنا : « ايمان » فلا يجب ذلك فيه ، ولا يمتنع أن يسمى ما لولا الاجاء لكان ايمانا يستحق به الثواب ، بأنه ايمان عند وقوع الاجاء ، لما وقع على الوجه الذي يقع عند الاختيار . كما / يسمى المحبط ايمانا وان لم يستحق به الثواب . وأكثر ما يلزم أن نقول انه مجاز ، فما في هذا مما يمنع من حمل ما ذكره من الآي عليه اذا دل الدليل عليه . واذا جاز أن يُسَمَّى تعالى ما وقع منهم عند المعاينة ومجيء الآيات ايمانا ، فما المانع من أن يسمى ما يقع على طريق الاجاء ايمانا ؟

والقول في الهدى في أنه لا ^(٣) يمتنع أن يسمى بذلك عند الاجاء . كالقول في الايمان ، سيما والهدى في الحقيقة هو الدلالة والبيان . وانما يتجرى على الايمان نفسه مجازا ، فلا يمتنع أن يسمى به عند الاجاء على حسب ما يسمى به ^(٤) على سبيل الاختيار .

(١) تعالى : عز وجل ط

(٢) الآي : الآية ص (٣) لا : ساقطة من ط

(٤) به : ساقطة من ص

فان قيل : وما الذى يفعله القديم سبحانه ^(١) حتى يحصل الواحد منا ملجأ ؟

قيل له : متى اضطرهم الى معرفته ، وأعلمهم أنهم يستحقون العقاب على القبيح ، ويفعله بهم حصلوا ملجأين الى أن لا يفعلوه . وكذلك ان الجأهم الى أن لا يفعلوا القبيح بأن أعلمهم أنهم ان ^(٢) حاولوه منعوا منه ، فانه لا يقع القبيح منهم ، ويقع منهم خلافه .

وقد بين شيخنا ^(٣) أبو على رحمه الله ^(٤) ذلك بأن قال : ان الواحد منا اذا علم أنه ان حاول قتل ملك ، قتل دونه ويمنع منه ، فحصل ملجأ الى أن لا يقتله . فاذا صح على هذا الوجه أن يلجئهم فقد صح ما أردناه . وقد ثبت بالدليل أنه تعالى قادر على أن يضطرنا الى معرفته / . وقد بينا من قبل أن كل جنس يقدر العبد عليه ، وجب كونه تعالى قادراً عليه . فلا يصح أن يقال : انه ما يفعله من العلم به ، لا يوصف تعالى بالقدره على مثله ^(٥) .

ومتى اضطر سبحانه العبد الى معرفته واردة الآيات ، وأعلمه نزول الموت ، وقد سبق له التكليف ، فلا بد من أن يحصل ملجأ الى الايمان وترك الكفر ، وان كان ذلك غير نافع له ، على ما قدمناه .

ولسنا ^(٥) نخرج الملجأ من أن يكون قادراً على الشيء وضده ، وانما نقول انه يجب أن يختار أحد مقدوراته لحصول الاجاء ، كما ذكرناه في

(١) سبحانه : تعالى ط (٢) ان : لو ط

(٣، ٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٤) على مثله : عليه ط

(٥) ولسنا : وليس من

الملجأ الى أن لا يقتل الملك ، وفي الملجأ الى اجتلاب المنافع ودفع المضار .
وهذه الجيلة تبين سقوط ما سألو عنه .

وقد قال شيخنا ^(١) أبو علي رحمه الله ^(٢) : « ان المخالف لا بد له من القول بذلك في تأويل قوله تعالى : « ان نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين » ^(٣) . لأن المراد بذلك أنه كان يلجئهم بها الى الخضوع والافتقار . فكذلك القول فيما تأولنا عليه قوله تعالى « ولو شاء ربك لآمن من مَن في الأرض كلهم جميعا » فقد صح بهذه الجيلة أن ما يريد من عباده على طريق الاجاء ، يجب أن يقع ، ولو لم يقع لدل على صفة نقص فيه ، كما يدل عليه اقتفاء مقدوره لو أراد .

٢٢٧ و /

فأمّا ما / يريد منهم على سبيل الاختيار ، فإن اقتفاء لا يدل على صفة نقص ، لأن الدلالة قد دلت على أن مقدورهم لا يصح أن يكون مقدوراً له ، فلا يمكن أن يقال : انما لم يقع لأنه غير قادر عليه ، أو غير عالم بكيفيته ، أو لفقد الآلة والمنع ، لأن هذه الوجوه أجمع لا تنافي فيه . فيجب أن يكون حكم اقتفائه حكم اقتفاء مقدوره في الوجه الذي له دلالة على صفة نقص فيه ، وبطل بذلك حاشم مقدور الغير على مقدور نفسه في هذا الوجه .

على أن اقتفاء مراده من غيره لو اقتضى فيه سبحانه ^(٤) صفة نقص لاقتضى ذلك في الواحد منا ، لأن العلل والأدلة لا تختلف . وقد علمنا أن القوى منا قد يريد من غيره القعود في مكانه ، ويمكنه حمله عليه ، ومع

(١، ٢) شيخنا رحمه الله : ساقطة من ط (٢) السمره ٢٦/٤

(٢) سبحانه : ساقطة من ص

ذلك فلا يدل انتفاء ذلك منه على ضعف ولا غيره من صفات النقص .

وكذلك فجماعة المسلمين قد يريدون من اليهودى الضعيف ترك الاختلاف الى الكنائس والاختلاف الى المساجد ، ولا يوجب انتفاء ذلك منه ضعفهم ونقصهم ، فاذا ثبت أن ذلك لا يوجب النقص فى الشاهد ، فيجب أن لا يوجب فى الغائب ، لأن الأدلة ^(١) لا يختلف مدلولها لاختلاف من تتعلق به .

فليس لأحد أن يقول انما لم يدل ذلك ^(٢) فينا لأننا متحدون أو منهيون ، ويجب أن يدل ذلك فيه سبحانه ^(٣) على صفة نقص ، لأنه الرب المالك . لأن ذلك لو صح لأوجب أن يدل الفعل على كونه قادراً علماً ^(٤) ، وإن دلّ فى / الشاهد ، أو يدل فيه ولا يدل فى الشاهد ، وفى ذلك هدم طرق الاستدلال .

وقد ارتكب بعض المتأخرين القول بأن انتفاء مرادهم من النصرانى يدل على ضعفهم ، حتى قال : لو أن ملكاً من الملوك مرّ بأعشى مقعد ، وأراد منه مدحه ، فلم يقع منه ، ووقع منه شتمه وهو كاره له ، فذلك يدل على ضعفه . وهذا سخف من قائله ، لأنه لا فرق بينه وبين القول بأن ذلك يدل على أن الملك مهول ، ولولاه لكان سميناً . لأننا قد علمنا أن حال الملك وقد وقع الشتم من هذا المقعد فى سائر أموره كما كان . فكيف يقال انه يدل على ضعفه . ولم لا يصح أن يقال انه يدل على طوله أو قصره ، وعلى جهله أو علمه . وكيف يصح ذلك ، والمعلوم من حال الملك أنه يتهمز بهذا

(١) الأدلة : الدلالة ط (٢) ذلك : ساقطة من ط

(٣) سبحانه : ساقطة من ص (٤) علماً : ساقطة من ط

المقعد ، ولا يخطر له على بال ، ولا يشعر بكلامه . ومتى أراد هذا القائل بقوله انه يدل على ضعفه أنه قد وقع ولم يرد فقط فهذا محال . لأن قولنا انه وقع وهو كاره له لا يفيد كونه ضعيفا على وجه . ولو أفاده لكان الخلاف ^(١) في عبارة لا وجه للمضايقة فيها . فقد صحَّ بذلك سقوط ما تعلق به .

على أنه لا فرق والحال هذه بين أن يقال : إنَّ انتفاء معلومه من غيره يدل على ضعفه ، وبين من قال ان انتفاء مراده من غيره يدل على ذلك . وكذلك فلا فرق بينه وبين قول من قال : / إنَّ انتفاء مخبره ومعتقده من غيره يدل على ضعفه . فاذا لم يصح ذلك ، فكذلك ما قاله .

وبعد ، فإنَّ مقدورَ غيره لا تعلق له به ، فكيف يدل على ضعفه ؟ ولو جاز أن يقال ذلك فيه لجاز أن يقال ان وقوعه يدل على قوته . ألا ترى أن مقدور نفسه انما دل انتفاؤه على نفسه ، لما دل وقوعه على قوته ، فاذا لم يدل وقوع مقدور غيره على قدرته ألبتة ، فكذلك لا يدل انتفاؤه على ضعفه .

ولا يلزم على ذلك ما قلناه من أن انتفاء مراد الملك من جنده يقتضى نقصه ، وإنَّ لم يكن لفاعلهم به تعلق . لأنَّ لا نقول انه يدل على ضعفه في الحقيقة ، وإنما نقول انه يدل على قصوره عن بلوغ منافعه ودفع مضاره ^(٢) بالوجه الذي يمكن أن يصل به اليها ، كما أن وقوع مراده منهم لا يقتضى فيه زيادة قوة ، لأن حاله كما كان . وإنما يقتضى وصوله الى

(١) الخلاف : الكلام ط

(٢) ردفع مضاره : ومضاره صي

المراد من المنافع ودفع المضار وتقوية حاله بذلك . فقد ثبت أن ذلك لا يعترض ما قلناه .

على أن علمهم هذه توجب القول بأن اقتناء ما أمر العباد به ، ووقوع ما نهاهم عنه ، يدل على ضعفه ، كما يدل مثل ذلك على ضعف الملك على الوجه الذي ذكره في الإرادة . لأن الملك إذا أمر جنده بشيء فلم يفعلوه ، ونهاهم عن شيء ففعلوه ، كان ذلك في باب الدلالة على ضعفه أقوى وأظهر من مخالفهم له في الإرادة .

فإن جاز لهم أن يقولوا إن ذلك في التقديم تعالى ^(١) لا يدل على / ٥٢٢٨ /
ضعفه ، وإن كان في الملك يدل على ذلك ، ليجوز لنا القول ^(٢) بأن مخالفة الإرادة في الملك تدل على ضعفه ، وفي التقديم تعالى لا تدل على ذلك .
وأي فصل فصلوا به بين التقديم تعالى ^(٣) والملك في الأمر ، فهو فصل لنا بعينه في باب الإرادة لأنهم إن قالوا إن مخالفة جنده له في الأمر إنما تدل ^(٤) على ضعفه ، لأنه أقوى بامثالهم أمره ، وليس كذلك حال التقديم تعالى ، فذلك بعينه قائم في الإرادة .

وإن قالوا إنه تعالى يمكنهم حملهم على موافقة أمره ^(٥) ، فإذا خالفوه لم يدل على ضعفه ، ^(٦) لأنه لم يأمرهم بفعله على كل حال ، وإنما أمرهم بذلك على وجه الاختيار ليصلوا بذلك إلى منافعهم ^(٦) . وليس كذلك حال

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) القول : أن نقول ط

(٣) تعالى : سبحانه ط

(٤) تدل : دل ط

(٥) موافقة أمره : موافقته في الأمر ط

(٦-٦) لأنه ... منافعهم : ساقطة من ط

المملك ، فهذا أيضا قائم بعينه في الارادة .^(١) فقد صح " أن" الذي عارضناهم به لازم لهم^(٢) .

وان قالوا : ان انتفاء ما أمر به لا يوجب ضعفه ، لأنه لم يأمرهم بفعله على كل حال ، وانما أمرهم بذلك على وجه الاختيار ليصلوا بذلك الى منافعهم ؛ وليس كذلك حال المملك . فهذا أيضا قائم بعينه في الارادة .

فان قالوا : انما دل في المملك ذلك على ضعفه ، لأنه اذا أمرهم بالشئ فقد أرادهم منهم ، واذا نهاهم عن الشئ فقد كرههم منهم ، فمخالفتهم له في الأمر تتضمن مخالفتهم له في الارادة ، فلذلك دل على ضعفه . وليس كذلك حال القديم تعالى^(٣) ، لأن أمره بالشئ لا يوجب كونه مريدا له . فمخالفتهم له تعالى في الأمر لا تقتضى مخالفتهم^(٤) في الارادة ، بل لا يمتنع كونهم موافقين له في الارادة مع مخالفتهم إياه في الأمر . / فلذلك فصلنا بين الأمرين .

د/ ٢٢٩

قيل لهم : ان صح لكم ما ذكرتموه من الفرق ، لتجوز لنا القول بأن مخالفة العباد له تعالى^(٥) في الارادة ، لا توجب الضعف ، لأنه سبحانه^(٥) قادر على حملهم على ما أرادهم منهم . وليس كذلك حال المملك . بل هذه التفرقة أولى مما قالوه ، لأن الارادة والأمر جميعا سواء في أن مخالفة المريد والأمر فيهما يجرى على حد واحد . وليس كذلك حال من يتمكن من حمل الغير على ما أرادهم ، لأن مخالفته له والحال هذه تنبئ عن

(١-١) فقد ... لهم : ساقطة من ط

(٢) تعالى : سبحانه ط (٣) مخالفتهم : مخالفته ص

(٤) تعالى : سبحانه ط (٥) سبحانه : تعالى ط

أنه لم يقدر على مخالفته له على كل وجه . وإنما صحَّ أن يخالفه ، لأنه لم يرد حسنَه على الفعل ، بل أراد ذلك منه على سبيل الاختيار .

على أن الملك إذا أمر جنده بالشيء ، لم يخل من أن يصح أن يأمرهم به ، ولا يريد ، أو يستحيل ذلك فيه . فإن استحال ذلك فيه فيجب أن يستحيل فيه تعالى أيضا ، على ما قدمنا الدلالة عليه . وفي ذلك إسقاط ما ذكرناه من الفصل . وإن صحَّ أن يأمرهم ، ولا يريد الفعل منهم ، لم يخل متى علم مخالفتهم له في الأمر من أن يعلم بذلك ضعفه أم لا .

فإن قالوا : لا يوجب ضعفه إذا انفرد ذلك ، صحَّ^(١) من خالفهم القول بأنهم إذا خالفوه في الإرادة لم يدل على ضعفه أيضا ، لأن مخالفة الأمر في هذا الباب أظهر من مخالفة الإرادة . ولأن الناس إنما يعلمون مخالفة الجند له في الإرادة استدلالا لمخالفتهم له في الأمر ، ويجرون ذلك مجرى / مخالفتهم له في الأمر . فمتى قيل أن مخالفتهم له في الأمر لا^(٢) توجب ضعفا ، فبأن يصح ذلك في مخالفتهم له في الإرادة أولى . فإن قالوا : متى خالفوه في الأمر دلَّ ذلك على ضعفه ، وإن لم يعلم مخالفتهم له في الإرادة ، فقد هدموا السؤال أصلا .

على أن ما دللنا به على أن الأمر لا يكون أمرا إلا بالإرادة في الشاهد والغائب ، يبطل موضوع هذا الكلام .

ومما يبيِّن ذلك أن الواحد منا إذا سأل الله سبحانه الشيء ، فلم يقع ما سألَه وأرادَه ، فانه لا يدل على ضعفه ، فكذلك حال القديم تعالى^(٣) فيما يريدُه منا ، ويأمرنا به .

(١) صح ساقطة من ص (٢) لا : ساقطة من ط (٣) تعالى : سبحانه ط

فإن قيل : إنما لم يوجب ذلك ضعفكم ، لأنكم سألتموه الشيء وأردتموه ^(١) منه بشرط كونه صلاحاً ^(٢) ، فإذا لم يقع ، لم يدل على ضعفكم .

قيل لهم : فكذلك أنه ^(٣) تعالى ^(٤) إنما أراد منهم ^(٥) الشيء أن يوقعوه ^(٥) على جهة الاختيار لكي يصلوا الى الثواب . فلا يجب إذا لم يفعلوه لسوء اختيارهم أن يدل على ضعفه ، مع قدرته على حملهم عليه ^(٦) .
بيِّن ذلك أن الأمر لو كان كما قالوه لوجب إذا دعا الرسول صلى الله عليه الكفار الى الإيمان ، وأراد منهم ذلك أن يدل انتفاء ذلك منهم على ضعفه ، وعلى أنهم غلبوه وقهروه . فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك ما قالوه .
وكيف يمكن أن يقال ذلك وقد تَعَبَّدَ الله سبحانه ^(٧) سائر المكلفين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٨) أن يريدوه ممن صنع المعروف / ،
ويأمره به مع تمكنهم من حمله عليه ، ولا يوجب ذلك ^(٩) ضعفهم ؛ إذا لم يقع ذلك ^(١٠) على اختلاف مراتبهم في القوة والضعف . فقد صحَّ فساد ما تعلقوا به .

٢٣٠ و /

على أن من قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل ^(١١) ، وإن ما لم يكتسبه إنما انتهى لأن الله تعالى لم يخلقه ، ولم يخلق فيهم القدرة عليه .

(١) وأردتموه : وأردتم من (٢) صلاحاً : مصلحة ط

(٢) أنه : ساقطة من ط (٤) تعالى : جل وعز ط

(٥-٥) الشيء أن يوقعوه : أن يوقعوا الشيء ط

(٦) حملهم عليه : حمله عليهم من (٧) سبحانه : ساقطة من ص

(٨) والنهي عن المنكر : ساقطة من ص (٩) ذلك : ساقطة من ط

(١٠) ذلك : ساقطة من ص (١١) عز وجل : ساقطة من ص

فيجب على هذا أن يكون إذا أراد منهم الشيء فلم يقع ، أن يكون الذي دل على ضعفه أنه لم يفعل ما كان يصح أن يفعله ، وأن يكون انتفاء خلقه له هو الموجب لضعفه . وذلك يوجب أن الدال على ضعف نفسه والموجب بأن لم يخلق كسب العبد الذي قد أراده ، كونه مغلوباً مقهوراً . فإذا استحال ذلك علم فساد ما تعلقوا به .

وبعد ، فإن الواحد منا لو اضطر إلى إرادة ما يقدر عليه ، لكان انتفاء مراده لا يدل على ضعفه ، وإن كان قادراً عليه . فبأن لا يدل انتفاء مقدور الغير على ضعف المريد له أولى .

وبعد ، فإن دواعي أحد القادرين لا تتعلق بدواعي الآخر ، لما قدمناه من قبل . فإذا صح ذلك لم يستنع أن يريد القادر من غيره الفعل ، ويدعوه علمه لمصلحته إلى أن يريده منه ، ويدعو ذلك الغير دواعيه إلى أن لا يفعله . فلا فصل بين من قال : أن انتفاء ذلك يدل على ضعف المريد ، وبين من قال أن إرادة المريد والجمال هذه تدل على ضعف من أريد / منه . وهذا ٢٣٠/ يوجب كون كل واحد منهم دالاً على صاحبه مع استحالته .

ولا فرق بين من قال : أن علم العالم بصلاح الغير يقتضي إذا لم يقع ضعفه ، وبين من قال ذلك في الإرادة ، سيما والإرادة تابعة للعلم في هذا الباب . فإذا كان العلم لا يقتضي ما قالوه فبأن لا تقتضي الإرادة أولى .

ومما أسقط سلفنا رحمهم الله ^(١) به هذا السؤال أنه لو كان انتفاء مراده تعالى منهم ، ووقوع ما لم يرده يدل على ضعفه ، لكان متى أمرهم بفعل ما لم يرده منهم ، ووصف بالقدره على أقدارهم على فعل ما لم يرده

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

منهم ، يجب أن يكون أمراً لهم بأن يقهروه وينلبوه ، وأن يكون قادراً على
اقتدارهم على غلبته وقهره . فإذا لم يجب ذلك في الأمر والقدرة ، علم بذلك
أن وقوع ما لم يردده منهم ، لا يوجب فيه ^(١) غلبة ولا قهراً ^(٢) ، ^(٣) إذ لو
أوجب ذلك لكان أمره بذلك الفعل أمراً لهم بغلبته وقهره ^(٤) ، كما أن أمره
إياهم بالحركة أمر "بتحريك المحل لما كان يوجب كون المحل متحركاً
وليس يمكنهم الامتناع من ذلك ، لأن من قولهم : إن الإيمان الذي أمر الله
تعالى به الكافر ، لم يردده منه ، بل كرهه . والذي ألزمناهم على أصولهم
لازم .

ولا يمكنهم دفع كونه تعالى أمر الكفار بالإيمان ، لما فيه من مخالفة
الاجماع والعقول . / ولا يمكنهم دفع كونه قادراً على اقتدارهم على ذلك .
لما في ذلك من تعجيزه سبحانه ^(٥) لأنه لا فرق بين أن لا يوصف بالقدرة
على ذلك وبين أن لا يوصف بالقدرة على اقتداره على القيام والقعود
والحركة والسكون ، ولأن ذلك بخلاف الاجماع .
على أن المجبرة التي ينت الإنسان قادراً في الحقيقة ، لا تدفع ذلك .
فإذا صح ذلك ، فلو كان ترك ما أراد كونه من العبد قهراً له وغلبة ، أو دالاً
عليهما ، لوجب متى أمرهم به ، أن يكون أمراً لهم بقهره وغلبته ، وقادراً
على اقتدارهم على ذلك ؛ وهذا يوجب كونه مقهوراً مغلوباً . وبطلان ذلك
يوجب فساد ما تعلقوا به .

(١) فيه : عليه ط (٢) ولا قهراً : وقهره ص

(٣-٢) إذ ٠٠٠ وقهره : ساقطة من ط

(٤) سبحانه : ساقطة من ص

فان قالوا : اليس قد أمر تعالى بفعل ما علم أنه لا يكون ، ولم يوجب^(١) أن يكون أمراً بتجهيل نفسه . فهلا سوغتم مثل ذلك لنا في أمره تعالى العبد بترك ما أراد كونه .

قيل لهم : انّ تجهيل الحي انما يصح بفعل ما يصير به جاهلاً ، كما أن تحريك المحل انما يصح بفعل ما يصير به متحركاً . وقد علم أن ما يصير به تعالى جاهلاً — تعالى عن ذلك — من وجود جهل لا في محل ، يستحيل وجوده . فالأمر بتجهيله أو القدرة على ذلك محال .

ومن قولهم : انّ كون العبد فاعلاً لما لم يردّه تعالى يوجب غلبته / وقهره ، وذلك صحيح منه . فيجب أن يكون الأمر به والقدرة على اقداره عليه أمراً لهم بأن يغلبوه ، على ما ألزمناهم .

فان قالوا : انما نقول انّ تركه لما أراده جل وعز^(٢) يدل على ضعفه ، وعلى أنه مغلوب مقهور ، لا أنه يوجب كونه كذلك ، كإيجاب العلل لما توجبه . واذا كان ذلك قولنا لم يبطل بما ذكرتموه .

قيل له : انّ الذي ذكرناه يلزم على هذا القول ، لأن الدلالة لا تدل الا على صحة ، فيجب أن يكون تعالى اذا أمرهم بذلك أن يكون قد أمرهم بالدلالة على غلبته وقهره ، وأن يكون ذلك صحيحاً منهم . وفي ذلك إيجاب كونه تعالى بهذه الصفة ، تعالى عن ذلك^(٣) .

وفحن وان قلنا انه قد أمر العبد بفعل ما علم أنه لا يكون ، فلا يلزمنا ذلك ، لأن الدلالة قد تقدمت لنا على أنه عالم لنفسه ، فما اقتضى خلاف

(١) يوجب (٢) جل وعز تعالى ط

(٣) تعالى عن ذلك ساقطة من ط

ذلك من الأسئلة يحيل الجواب عنه ما ذكرناه في دلالة فعل الظلم لو وقع منه — تعالى عن ذلك — على جهله وحاجته . ولا يمكنهم التعلق بمثله ، لأن الدلالة لم تدل على أنه تعالى يريد لنفسه ، فيصح لهم احالة هذا السؤال .

وعلى أن الظاهر من قولهم : ان وقوع ما لم يردّه تعالى من العبد ، وانتفاء ما أراده ، يوجب كونه مغلوباً مقهوراً ، ولذلك يعتمدون فيه على انتفاء مراده . وإذا كان ذلك قولهم ، لم يصح لهم التعلق بما تقوله في فعل خلاف ما علم الله تعالى ^(١) أنه يكون .

على أن هذه العلة توجب عليهم القول بأنه تعالى يحب كفر الكافر ويرضاه ، لأنه لو لم يكن كذلك ، لأدى الى أن يغلبوه ويقهروه ، بفعل خلاف ما أحبه ورضيه . فإن ^(٢) لم يوجب ذلك كونه مقهوراً مغلوباً لم يوجب مخالفتهم له في الإرادة ذلك أيضاً .

وقد بينا من قبل أن المحبة والرضا هما الإرادة ، فلا يصح أن يدفعوا ذلك بأنهما إذا كانا مخالفتين ، ولم يمتنع أن يختصا من الحكم بما لا تختص الإرادة به ، فلا يمكنهم التفرقة بينهما وبين الإرادة فيه تعالى ، كما لا ^(٣) يمكنهم ذلك فيما يريد الملك من جنده ، وفيما يحبه ويرضاه ، وهو الذي يتعاونون عليه .

على أن هذه العلة توجب عليهم القول بأنه تعالى قد أراد أن يكفر

(١) الله تعالى : ساقطة من ط

(٢) فإن : فاذا ط

(٣) لا : ساقطة من ط

الكافر بالكفر ، وأراد منه أن يكتسبه ، لأنه لو لم يرد ذلك لكان اكتسابهم له يوجب أن يدل على ضعفه ، وكونه كافرا يوجب قهره وغلبته ^(١) . وإذا لم يصح ذلك عندهم ، فقد سقط ما عولوا عليه .

فإن قالوا : إنه تعالى وإن لم يترد ما ذكرتم ، فقد أراد كون الكفر قبيحا فاسداً حادثاً ، ووقع على ما أراده ، فلا يجب أن يدل على ضعفه ، من حيث لم يرد اكتساب الكافر له .

قيل لهم ^(٢) : لا فصل بين أن يقع ما لم يرد الله تعالى أصلاً فيما ذكرتموه من العلة ، وبين أن يقع مراده على وجه لم يرد . فإن صح وقوعه / على وجه لم يرد ، ولا يوجب ضعفه ، صح أن يقع ولما أراده ، ولا يدل ذلك على ضعفه ، سيما ومن قولهم إن القديم سبحانه ^(٣) يجب أن يريد الفعل على كل صفة يحصل عليها . فوجوه الفعل على قولهم في أنه يجب أن يريد الفعل عليها كنفس الفعل .

فإن قالوا : إننا نلتزم ذلك ونقول : إنه تعالى يريد من الكافر اكتساب الكفر ، وأن يكفر به ، فالسؤال ساقط عنا .

قيل لهم : قد بينا من قبل أن ذلك يوجب النقص فينا ، فيجب أن يوجب النقص فيه . وبيننا ذلك بأن هذا لو صح ، لصح أن يريد النبي صلى الله عليه وآله من الكفار أن يكتسبوا الكفر ويكفروا به ، ولا يكون ذلك نقصاً فيه . ولا فصل بين من ارتكب ذلك ، وبين من قال إنه تعالى يجوز أن يأمر الكافر بأن يكفر بالكفر ويكتسبه ، ويرغب فيه ، ويدعو إليه .

(١) وغلبته : ساقطة من ص (٢) لهم : له ص (٣) سبحانه : تعالى ط

(٤) صلى الله عليه عليه عليه السلام ط (٥) تعالى سبحانه ط

ومتى قالوا : ان ذلك لا يصح عليه ، لأنه قد أخبر أنه لا يأمر بالفحشاء ،
وقد أجمعوا على أنه لا يأمر بالكفر والقيح . وهذا ^(١) يوجب أن لا يريد
الظلم والفساد ، لأنه تعالى قد أخبر ^(٢) بأنه لا يريد الظلم ^(٣) .

ويلزمهم على ذلك القول أن يجوزوا فيمن سلف من المكلفين أنه تعالى
قد أمرهم بالقيح ، ^(٤) وأن يجوزوا في أهل العقول لو كلفوا عقلا ولم يرد
عليهم السمع ما قلناه ^(٥) .

على أن اعتصامهم من لزوم لذلك بالقرآن والاجماع ، مع قولهم
بالمخلوق ، لا يصح / ، لأنه يجب أن يجوزوا كونه تعالى كاذبا في قوله
« ان الله لا يأمر بالفحشاء » وفي اخباره عن الأمة أنها محقة على قولهم
أنه ^(٦) تعالى يخلق القبائح ، ولا يمكنهم أن يدفعوا ذلك عن أنفسهم بأنه
صادق لنفسه ، لأن المجبرة لا تقول بذلك ، بل من قولها ان الكلام فعل
من أفعاله كسائر الأجناس ، فما الأمان من أن يكذب في اخباره وبأمر
بالقيح ، وينهى عن الحسن ، ويبيح كذبا ليضل العباد ، ويظهر عليه
المعجز . وذلك يبطل ما تعلقوا به في دفع ما ألزمناهم .

ومن يقول من الكلامية أنه صادق لنفسه ، فالكلام له أيضا لازم
لأنه يجب أن يجوز ^(٧) أن يفعل الكذب ، فلا ينافي ذلك كونه صادقا لنفسه ،
بل يلزمه أن يفعل الكذب ، ويكون صادقا به بأن يجعله صادقا لنفسه ، على
طريقتهم بأن الأشياء انما صارت على ما هي عليه بالفعل ، وأنه يصيره على

(١) وهذا : فهذا ط (٢-٢) بأنه لا يريد الظلم : بذلك ط

(٢-٣) وأن ٠٠٠ قلناه : ساقطة من ط (٤) أنه : بأنه ط

(٥) أن يجوز : ساقطة من ط

ما شاء أن يجعله ^(١) عليه . فقد صحَّ بهذا الجملة لزوم جميع ما ذكرناه لهم .
على أنَّا قد بينا من قبل أنه تعالى لا يريد إرادته ، وأنَّها تقع منه وهو
غير مرید لها . فإذا صحَّ ذلك فيما يقدر عليه ، ولا يدل على ضعفه ، فإنَّ
لا يصح ذلك في وقوع ما لم يرِدْهُ من غيره أجدر ^(٢) وأولى .

وقد قال شيخنا ^(٣) أبو هاشم رحمه الله ^(٤) أنَّ تعلقهم بالشاهد لا يصح ،
لأنهم لم يجدوا أحداً / وقع في سلطانه ما لم يرِدْهُ ، ودل ذلك على ضعفه مع أنه
المتولى لخلق ذلك واحداً . وعندهم بأنَّ ما لم يرده تعالى ^(٥) ، لو وقع ^(٥)
لكان تعالى هو الذي خلقه فيهم ، فكيف يسح لهم حمل الغائب على الشاهد
في هذا الباب .

ويشَّ شيخنا رحمهم الله ^(٦) أن الملك إذا أراد من جنده الشيء فأنما
يدل اتفأؤه على ضعفه ^(٧) إذا أراد وقوه على جميع الوجوه لمنافعه ودفع
مضاره . ولو أراد من بعضهم أن يفعل فعلا على جهة الاختيار ليستحق ^(٨)
به الرفعة ، لم يدل اتفأؤه على ضعفه على الوجه الذي ذكرناه في القديم
سبحانه . وينو أن الغائب كالشاهد في الوجه الذي يدل اتفأؤه مراد المرید
على ضعفه ، وفي الوجه الذي لا يدل . وينو ذلك بالأمر الذي
عارضناهم به .

فإنَّ قالوا : إنَّ ما ذكرتموه في الأمر لا يصح ، وذلك أنه قد ثبت أن

(١) يجعله : يفعل ط (٢) أجدر : أحق ط

(٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة مر ط

(٤) تعالى : ساقطة من ط (٥) وقع : ساقطة من ط

(٦) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٧) على ضعفه : ساقطة من ط

(٨) ليستحق : يستحق ط

جميع مقدراته تقع وان لم يأمر بها ، ولو وقعت ولم يردها لدل على نقص .
فكذلك وقوع ما لا يريده من غيره يوجب ضعفه ونقصه ، ووقوع ما لم
يأمر به لا يوجب ذلك .

قيل له : ان مقدراته مما يستحيل أن يأمر بها ، لأن الأمر لا يأمر نفسه ،
ويصح أن يريد ما يقدر عليه ، ومقدور غيره كما يصح أن يريده ، يصح أن
يأمر به . فيجب أن يكون انتفاء مأموره من غيره كانتفاء / مراده ، ووقوع
ما لم يأمر به كوقوع ما لم يرد . وانما شبهنا الارادة بالأمر في الموضع الذي
يصحان فيه ^(١) جميعا فلا يقدح فيما ذكرتموه .

وبعد ، فإنا قد بينا أن انتفاء ما أمر به المملك غيره ، وما أراد منه ،
يجرى مجرى واحدا ، وانتفاء مراده من مقدراته لأنه يجري مجرى انتفاء
ما أمر به منها ، ولأن وقوع ما لم يأمر به من مقدراته ، يحل محل ما لم
يرده منها . وذلك يبطل ما تعلقوا به .

فإن قالوا : اذا كان انتفاء ما أخبر عن كونه من مقدور غيره ، كانتفائه
من مقدور نفسه في أنه يوجب كونه كاذبا ، فهلا قلتم ان انتفاء مراده
من مقدور غيره كانتفائه من مقدوره في أنه يوجب نقصا ؟

قيل له : اننا لا نقول ان الذي يوجب فيه النقص والكذب ^(٢) هو انتفاء
ما أخبر بكونه ، بل الذي يوجه وقوع خبره ، مع علمه بأن المخبر عنه ^(٣)
لا يكون . وذلك يبطل سؤالهم أصلا ، لأن الخبر لا يكون كذبا عند انتفاء
مخبره ، وانما يقع كذبا متى كان المعلوم من حال مخبره ذلك ، حتى لو

(١) فيه : ساقطة من ص (٢) والكذب : ساقطة من ط

(٢) عنه : ساقطة من ص

صح أن يعلم ذلك من حاله ، فلم يقع مخبره ، كان لا يخرج من أن يكون كاذباً . لكن ذلك لا يصح ، لأن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، على ما قلنا القول فيه .

ولا يمكنهم أن يقولوا مثل ما ذكرناه في الخبر في الإرادة ، لأنه تعالى ^(١) هو ^(٢) يريد لنفسه عندهم . ولا يصح أن يقال : النقص يلحقه متى أراد الشيء ؛ وقد / علم أنه لا يقع على ما ذكرناه في الخبر ، فلا بد أن يقولوا ٢٣٤ / أن انتفاء مراده هو الموجب للنقص .

على أن ما له وجب ، لو ^(٣) انتهى ما أخبر بكونه من مقدوراته كونه كاذباً ، قائم في انتفاء ما يخبر بكونه من مقدور غيره ، وهو وقوع الخبر ، ومخبره ليس على ما تناوله . فلذلك سويت بين الأمرين . وما له أوجب انتفاء مراده من مقدور نفسه النقص ، لا يصح في انتفاء مراده من مقدور غيره ، على ما بيناه من قبل .

ولا يجب أن تسوى بين مقدور غيره ومقدوره تعالى في باب الإرادة كما يجب في الخبر . والقول في سؤالهم في العلم كالقول في الخبر ، فلا وجه لاعادته .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت أن جماعة الأمة تقول : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، على جهة المدح له ، والثناء عليه . فإذا صح ذلك وجب القطع على أنه لم يشأ الايمان من الكفار ، لأنه لو شاء لكان لا محالة ؛ وعلى أنه قد شاء الكفر ، لأنه لو لم يشأ لم يكن .

(١) تعالى سبحانه ط (٢) هو : ساقطة من ط (٣) لو : أو ص

وهذا غلط ؛ لأن ما ادعوه من الاجماع فيه لا اصل له . وجماعة
 شيوخنا ينكرون ذلك ، ولا يجوزون اطلاقه ، كما لا يجوزون اطلاق القول
 بأن كل شيء بقضاء الله وقدره ؛ فتلقمهم به لا يصح . ولا يعرف هذا
 الاطلاق عن المتقدمين ، وانما يطلقه مَنْ لا علم له من العامة ، ومَنْ يذهب
 مذهب المخالفين لنا .

ولا فصل بين مَنْ تعلق بذلك / فادعاه اجماعاً ، وبين مَنْ ادعى
 الاجماع فيما يطلقه العوام من أن كل شيء باذن الله وبأمره ، ويجعل ذلك
 حجة في أن كل شيء قد أمر الله به .

على أنهم يطلقون القول بأنه لا مرد لأمر الله ، فيجب أن يدل ذلك على
 أن الله تعالى لم يأمر الكفار بالايمان ، بل أمرهم بالكفر .

فان قالوا : انما أرادوا بذلك : لا مَرَدٌ لما يحدثه ويفعله
 قيل لهم : فلما يقولهم « ما شاء الله كان » ، ما شاء الله أن يحدثه من
 مراداته ، كان لا محالة (١) .

وبعد ، فان الأمة تقول عند التوبة والالابة : أستغفر الله من جميع
 ماكره الله . وذلك يدل (٢) على اعتقادهم أنه تعالى كاره لجميع المعاصي :
 فكيف ينسب اليهم الاجماع على أن المعاصي وقعت بشيئة الله ، ولم صار
 التعلق بما ذكرتموه في أن الله سبحانه يريد للكفر بأولي من التعلق بما
 ذكرناه في أنه كاره له ولسائر المعاصي ؟

على أن الاجماع لو صح في ذلك ، لم يكن بأكثر من وروده في الكتاب

(١) كان لا محالة : ساقطة من ط

(٢) يدل : ساقطة من ط

عن الله تعالى . فلو قال الله عز وجل ذلك ، لكان يجب صرفه الى أن المراد به : ما شاء أن يحدثه ويفعله من مقدوراته — سوى الإرادة — كان ، وحلت للأدلة العقلية . فكذلك القول فيه لو ثبت الاتفاق فيه . وكذلك قوله « وما لم يشأ لم يكن » يراد به ما لم يشأ من مقدوراته التي ليست بإرادة لم يكن .

على أن المجيزة تقول : ان القديم سبحانه ^(١) لم يشأ كون الكفر ، ولم يكتسبه الكافر ، ويكفر / به . وانما أراد كونه قبيحا فاسدا متناقضا . / ٢٣٥ هـ
وهذا يبطل تعلقهم بما قالوه ، لأن الإظهار أن مرادهم بقولهم « ما شاء الله كان » ما شاء الله كونه كان ؛ ومتى تأولوه على قولهم ، زالوا عن الظاهر ، وسوئغوا لنا مثله .

وبعد ، فأن من قولهم انه تعالى يريد لكل شيء ما كان وما لا يكون ، لأنه يريد كل شيء على الوجه الذي يكون ^(٢) عليه . وذلك يبطل تعلقهم بقولهم « وما لا يشاء لا يكون » لأن عندهم أن ما لا يكون أيضا قد شاء .

ومتى قالوا : أرادوا بذلك ما شاء الله كونه كان ، وما لا يشاء كونه لا يكون ، وان شاء أن لا يكون .

قيل لهم : اذا صح لكم هذا ، وان لم يقتضيه ظاهره ، فمسوغوا لنا تأوله على ما قسمناه . وهذا يبطل تعلقهم بظاهره ، لأنهم صاروا ينازعونا تأويله ، وفارقوا ظاهره .

وبعد ، فإن الناس أجمع يقولون عند عزيمة السفر : « أخرج غدا ان »

(١) سبحانه : تعالى ط (٢) يكون : يعلمه ط

شاء الله » ، وهذا أظهر مما قالوه . فيجب أن يدل على حدوث المشيئة ، وأنه تعالى يشاء بعض الأمور دون بعض .
وعلى أى وجه تأولوا هذا أمكننا تأول ما قالوه . فيبطل بكل هذه الوجوه تعلقهم بهذا الكلام .

شبهة لهم أخرى

قالوا : لو حدث في العالم شيء لا يريد الله تعالى مع علمه به ، وتمكنه من المنع منه ، لوجب أن يمنع من وقوعه . فاذا لم يمنع من ذلك دل على أنه يريد له . ألا ترى أن مَنْ رأى غلاما له ^(١) يفسد ماله وأهله فلم ينكر عليه ذلك ولم يمنعه ، كان تركه كذلك من أدل الأشياء على أنه قد أراد . / ٢٣٦ ر

وربما قال العقلاء لمن هذه حاله ، لو لم يرد وقوع ذلك من غلامه لمنعه ^(٢) منه اذا كان عالما به ، وممكنا من المنع منه . وهذا يوجب أنه تعالى قد أراد كل شيء كان ويكون .

الجواب ^(٣) وهذا لا يصح ؛ لأنه دعوى لم يبين بالدليل ؛ لأننا في ذلك تنازع ونقول : ان القادر على منع الغير بفعل أو قول ، قد لا يمنعه من الفعل ولا يريد كونه مع ذلك ، وان علم أنه سيقع أو ظن ذلك .

واذا كنا كذلك نقول فما ادعاه لا يصح وانما نقول : ان من رأى غلامه يفسد ماله وأهله ، فلا بد من أن يمنعه اذا لم يرد ذلك منه ، لأنه ملجأ الى دفع المضار عن نفسه ، أو في حكم الملجأ .

(١) غلاما له : غلاما ط

(٢) لمنعه : منع من

(٣) الجواب : سافطة من ص

ولذلك متى زال الالغاء واشتبه الحال يجوز أن لا يمنعه ^(١) ولسنا نقول أن تركه أن يمنعه يدل على أنه قد أراد ذلك منه بل لا يمتنع أن لا يريد ذلك منه ولا يمنعه ^(٢) . ولولا أن ذلك كذلك لما صحَّ أن يترك منع من يقدر على منعه من فعل القبيح مع علمنا بوقوعه ، أو فلتنا لذلك . ونحن نجد ذلك من أنفسنا في سائر مَنْ نعصى . وقد تعلم تصرف الناس في الأسواق فلا نريده ولا نكرهه ^(٣) ، ولا نحب أن نمنعهم منه .

وبعد ، فلو كان لا يصح وقوع ترك هذه الإرادة مع ترك المنع لما صحَّ أن ينهى المكلف عن إرادة ذلك ، ولا أن يؤمر بتركها ؛ لأن الأمر لا يجوز إلا بما يصح وقوعه على الوجه الذى أمر به . فإذا صحَّ ذلك ، وعلم أن أحدنا إذا لم يمنع غيره / من القبيح ، فقد نهى عن إرادة ذلك ، وأمر بتركها ، وفى ذلك دلالة على أنه يجوز أن يريد ذلك ويجوز أن لا يريد .. ولو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يحسن من الواحد منا إذا لم يمنع غيره من القبيح أن يريده ، لأنه على ^(٤) هذا القول لا يصح أن ينفك منه . ولا ^(٥) يجوز أن يقبح منه ما هذه حاله .

على أن هذه العلة توجب القول بأنه سبحانه يرضى المعاصى ، ويأذن فيها ، ويأمر بها ويحبها . لأنه لو لم يكن كذلك لمنع منها قياساً على ما قالوه في الشاهد . يبين لزوم ذلك أنهم يقولون لمن خطئ بين الغلام وفساد ماله وأهله ، إذا لم يمنع منه مع علمه به ، لو لم يرض بذلك ، ولم يأذن فيه ، لمنع

(١) ولسنا ... يمنعه : ساقطة من ص

(٢) ولا نكرهه : ساقطة من ص

(٣) لأنه على وعلى ط (٤) ولا : فلا ط

منه ، كما يقولون لو لم يردده لمنع منه . فان دُلَّ ذلك على أنه تعالى ^(١) يريد لسائر ما لم يمنع منه ، فيجب أن يكون راضيا به ، أو أمرا به .
على أنه تعالى قد منع من هذه المعاصي بالوجه الذى يصح معه التكليف ، وهو النهى والزجر . فيجب أن لا يكون مريدا لها ^(٢) ، لأنه لو أرادها ^(٣) ، لما منع منها ^(٤) هذا المنع ، كما أن الواحد منا متى نهى عن الشيء وزجر عنه ، لم يصح أن يكون مريدا له . والمنع بالنهى قد جرى مجرى المنع فى الحقيقة فى الشاهد ، فيجب أن يجرى مجراه فى الغائب .

وبعد ، فإن الواحد منا مع مشاهدته من النصرانى اظهار النصرانية ، والاختلاف الى البيعة ، وغلبة ظنه بأنه يديم على ^(٥) ذلك فى المستقبل ، لا يمنعه / منه ، ولا يريد . وقد لزم الواحد منا ، متى قوى فى ظنه أنه ان أنكر المنكر ، ومنع منه قتل ، أو زاد المتقدم على المنكر أن لا يمنع منه ، ويتفقد مع ذلك بكراهته ونهى عن ارادته .

على أنه تعالى قد مكن الكافر من الايمان ، ولم يمنعه من ذلك ، ولم يرد ذلك منه على قولهم . فاذا صحَّ ذلك لم يمنع أن يريد الكفر ، ولا يمنع منه مع ذلك .

فان قالوا : انما لم يرد الايمان من الكافر لأنه قد علم أنه لا يفعله ولا يريد ايجاده ، وانما قلنا انه اذا علم أن القادر سيفعل الشيء فلو لم يردده لمنع منه .

(١) تعالى : سبحانه ط
(٢) لها : له ص
(٣) أرادها : أرادها ص
(٤) منها : منه ص
(٥) على : ساقطة من ط

قيل لهم ^(١) : فيجب أن يكون الكافر لو علم من حاله أنه يريد فعل ذلك ، لوجب أن يمنعه منه ، إذا لم يكن قد أراده منه . وهذا يوجب كونه ملجأ إلى أن لا يفعل ذلك . كما أن الواحد منا إذا علم أنه لو حاول قتل بعض الملوك حبل بينه وبينه ، فلا بد من أن يكون ملجأ إلى أن لا يقتله ^(٢) . وهذا يوجب اخراج جميع المكلفين من التكليف .

وبعد ، فإن القدرة عندنا ^(٣) هي قدرة على الضدين ، والمكلف لا بد من أن يتمكن منهما . ومع ذلك فلم يرد القديم تعالى منه كلا الأمرين ، ولم يجب من حيث لم يرد أحدهما أن يكون مانعاً منه . وكل ذلك يسقط ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو لم يكن تعالى مريداً / لما يقع من المعاصي ، لوجب أن يكون ساهياً ، أو غافلاً عنه . لأن من ليس بساه ولا غافل ^(٤) عن الشيء يجب كونه مريداً له ، فإذا استحال على الله السهو فيجب كونه مريداً لكل ما يقع من معصية وطاعة .

وهذا بعيد ، لأننا فيه تنازع ، وندعى أن العالم بالشيء قد لا يريد ، وإن لم يكن ساهياً عنه ^(٥) ، فقد اعتمدوا في قصرة الخلاف بيننا وبينهم على مثله . بل القول عندنا ، في أن من ليس بساه عن الشيء لا يجب أن يريده ، أظهر من الكلام في أنه سبحانه ^(٦) يريد كل شيء . لأننا نعلم

(١) لهم : ساقطة من ط (٢) يقتله : يفعله ط

(٣) عندنا : ساقطة من ص (٤) ولا غافل : ساقطة من ص

(٥) عنه : ساقطة من ط (٦) سبحانه : عز وجل ط

باضطرار أنا لا نريد تصرف غيرنا مع علمنا به ، أو ظننا له ، وإن لم نُسَنِّه عنه . وقد نعلم معصية العصاة ولا نريدها . وقد علم النبي صلى الله عليه وقوع الكفر من الكفار ، خصوصا من أبى لهب ، وسائر من خبثه الله تعالى بأنه لا يؤمن ، ومع ذلك لا يريد ذلك منهم ، بل يكرهه ؛ وقد لا يريده ، ولا يكرهه .

وليس لهم أن يقولوا : انه يريد كونه قبيحا مسخوطا ، لأن ذلك لو صح كان لا يخرج من أن يكون غير مريد لكونه وحدوثه ، وإن لم يَسَنِّه عن ذلك من حاله ، فكيف يصح ذلك ونحن نعلم باضطرار أنا لا نريد المعصية من غيرنا ، ولا التصرف مع العلم والظن ، على وجه من الوجوه . على أنا قد بينا في فصل متقدم أن السهو لا يضاد الإرادة ، وإنما يضاد العلم ، وأنه لو ضادها لأدى الى كونه مضادا لشيئين مختلفين غير متضادين . وبيننا أنه / لو ثبت كونه معاقبا للإرادة ، لم يكن تقي السهو عنه تعالى بأن يوجب كونه مريدا للشيء أولى من كونه كارها له . وهذا يوجب كونه مريدا للأشياء ، كارها لها على وجه واحد .

٢٣٨ د /

وقد بينا أن الذى له قلنا انه تعالى عالم ليس هو تقي أضداد العلم عنه . وبيننا أن ذلك لا يدل عندنا على اثبات الصفات للموصوف ، فلا يمكن أن يقال انه سبحانه إذا لم يكن ساهيا ، فيجب كونه مريدا ، لو ثبت أن السهو يضاد الإرادة ، وأنه لا يضادها غيره .

على أن هذه العلة توجب عليهم القول بأنه تعالى محب للكفر ، وراض به ، ومختار له ، لأنه غير ساه عنه ، لأن المحبة والإرادة في هذا الباب في كل وجه يذكرونه لا تختلف . ويوجب ذلك القول بأنه قد أذن في المعاصي ، وأمر

بها ، لأنه ليس بسام عنها . وبأي شيء دفعوا ذلك بمشله ما قالوه ،
(١) ويلزمهم القول بأنه تعالى قد أراد من الكافر أن يكتسب الكفر
ويكفر به ، لأنه غير سام عن ذلك ، كما أنه غير سام عن سائر الصفات التي
قالوا انه تعالى يريد الكفر عليها (٢) .

فإن قالوا : أليس الواحد منا اذا علم ما يفعله ، ولم يكن ساهيا عنه ،
فلا بد من أن يريد ، (٣) فهلا وجب بذلك القضاء بصحة ما ذكرناه من
الملة (٤) ؟

قيل له (٥) : إنما يجب ذلك في مقدوره ، لأن ما دعاه الى المراد يدعو
الى الارادة ، على ما بيناه . ولذلك قد يعلم ما يفعله في المستقبل ولا يريد ،
وقد يعلم ارادته ولا يريد . وقد ثبت بالدليل / أن الانسان يفعل
الارادة ، ولا يجب أن يريد . وان لم يكن ساهيا عنها . (٦) وذلك يبتل
القول بأن ما لم يكن ساهيا عنه فيجب أن يكون مريدا له (٧) .

والقول بأن الواحد منا لا يريد ارادته ظاهر ، لأنه لو أرادها ، لوجب
أن يفصل بين كونه مريدا لها ومريدا لغيرها ، كما يفصل ذلك في سائر
المرادات . على أنه لو وجب أن يريد الارادة ، لأنه ليس بسام عنها ، لوجب
أن يريد الارادة ، فكان لا يخلو القول من وجوه : أمّا أن يقال بوجود
ارادات لا نهاية لها ، وهذا محال ؛ أو يقال ينتهي ذلك الى ارادة هو سام
عنها ؛ أو يقال انه ينتهي الى ارادة تَغْمُض فلا يصح أن يريد . أو يقال

(١) ويلزمهم ... عليها : ساقطة من ط

(٢-٣) فهلا ... الملة : ساقطة من ط (٣) له : ساقطة من ط

(٤-٥) وذلك ... له : ساقطة من ط

ينتهى الى ارادة يريدھا بنفسھا لا بارادة غيرها ؛ أو يقال ينتهى الى ارادة يضطره الله اليھا .

ولا يصح أن يقال انها تنتهى الى ارادة يسهو عنها ، لأن من خلّق السهو فيه قادر على أن يفعل فيه بدله العلم . ولا شيء يشار اليه من الارادات الا وهذه حاله .

٥

وبمثل ذلك يبطل قولهم انها تنتهى الى ارادة تمض ، لأنه قادر على أن يزيل الغموض بالعلم فيريده .

ولا يصح أن يقال انها تنتهى الى ارادة تراد بنفسھا ، لأن الارادة لا يصح أن تتعلق بشيئين على جهة التفضيل ، فلو تعلقت بنفسھا ما جاز أن تتعلق بغيرھا ، وذلك يؤدي الى ارادة لا مراد لها . / ولو جاز ذلك فيها جاز مثله في العلم وغيره من المعاني المتعلقة باعتبارھا ؛ وهذا يبيّن الفساد .

١٠

ولا يمكن أن يقال انها تنتهى الى ارادة يضطره الله تعالى اليھا ، لأننا نعلم من أنفسنا أن الارادات كلها لا تضطر اليھا ، وأنها كلها تقع منا على وجه واحد ، فلا فرق والحال هذه بين من قال ان فيها ما قد اضطره الله اليه ، وبين من قال ان في مراداته ما قد اضطره الله عز وجل اليه .

١٥

وبعد ، فلو ثبت ما قاله ، لم تخرج تلك الارادة الضرورية من أن يكون الانسان عالماً بها ، ولم يردها بارادة أخرى ، لأن كون القديم تعالى مریداً لها لا يخرج العبد من أن يكون قد علمها وهو غير مرید لها . على أن المعقول في الشاهد أن المرید يجب أن يكسب ارادة الأفعال ، فان جاز أن يكسب ارادة يريدھا لا بارادة يكسبها بخلاف المعقول في الشاهد ، فما الذي يمنع من أن يفعل الارادة ولا يريدھا أصلاً . فقد بان بججميع ذلك أن أحدنا

٢٠

لا يريد ارادته من غير مانع ، فيجب جواز مثله في غيره من الأفعال ، وفي القديم ^(١) سبحانه . بل هذا إسقاط " لهذه العلة ^(١) .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو كان نال كارهاً للمعاصي لوجب أن يكون مَنْ يفعلها مكرهاً له ، كما أن الفعل لما يرضاه الله سبحانه ^(٢) مرضى له ، ولما يسخطه مسخط له . وفي بطلان ذلك دلالة على أن المعاصي كلها واقعة بإرادته تعالى ^(٣) ، لأنه إذا بطل كونه كارهاً لها ، فلا يصح ^(٤) قول بعده إلا ما قلناه . /

٢٣٩ /

وهذا بعيد ، لأن مَنْ يفعل ما يكرهه غيره لا يكون مكرهاً له . يبين ذلك أن الكافر قد يفعل ما يكرهه ، ولا يكون مكرهاً لنا . وقد فعل ^(٥) الكفار ما كرهه النبي عليه السلام ، ولم يكونوا مكرهين له . وإنما يجب أن يكون المكره مكرهاً لنا متى كرهنا منه إيقاع الشيء على طريق الإلجاء ، فمتى أقدم عليه ، كاذمكرهاً لنا ، لأنه ^(٦) مانع لنا من فعل ما عنده يكون ملجأً إلى أن لا يفعله .

وهذا هو المستفاد بوصفنا للمكره بأنه ^(٧) مكره ، لأنه إنما يراد بذلك أنه حامل لمن أكرهه عن الفعل ، وملجئ ^(٨) له إليه . وعلى هذا الوجه قال تعالى : «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس»

(١-١) سبحانه ... العلة : تعالى ، فسقطت علتهم ط

(٢) سبحانه : عز وجل ط (٣) تعالى : ساقطة من ط

(٤) يصح : ساقطة من ص (٥) فعل : يفعل ط

(٦) لأنه : لا ص (٧) بأنه : أنه ص

(٨) وملجئ : وسبب ص

فاذا لم يصح أن يكون الكافر حاملا للقديم على الفعل بما يُقدم عليه من المعاصي على الفعل ^(١) ، فقد بطل جميع ما تعلق به . وانما يوصف من يفعل ما يسخط القديم تعالى ^(٢) بأنه مسخط لأن ذلك يفيد كونه مقدما على ما كرهه فقط ؛ ووصف المرضى بأنه مريض يفيد أنه مقدم على ما أراده منه من أرضاء . فلذلك صح كون العبد مرضيا له ومسخطا ، ولم يصح كونه مكروها له . يبين ^(٣) ذلك أنه بفعله ما أراده الله لا يجعله تعالى مريدا ، بل حاله سبحانه ^(٤) وقد فعّل العبد ما أراده كحال من قبل ؛ فيجب أن تكون حاله وقد فعل ما كرهه كحال من قبل .

ولا اعتبار بالمبارات في هذا الباب . على أنه يلزمهم على قولهم انه تعالى قد أمر الكفار بما كرهه / من الايمان أن يكون أمرا لهم بأن يكرهوه ، وقادرا على اقدارهم على اكراهه . وما يسقطون ذلك به عن أنفسهم يسقط عنا ما أوردوه من العلة .

شبهة أخرى لهم

قالوا : ان ^(٥) معنى وصفنا الله تعالى بأنه مريد هو أنه ليس بمكروه على الشيء ولا مغلوب ولا مقهور . فاذا ثبت أنه ليس بمقهور على وقوع شيء ، البتة وجب كونه مريدا له ^(٦) .

وهذا ^(٧) في غاية البعد ، لأننا قد بينا أن وصف المريد بأنه مريد يفيد

(١) على الفعل : ساقطة من ص

(٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣) يبين : ويبين ط

(٤) سبحانه : تعالى ط (٥) ان : ساقطة من ط

(٦) له : ساقطة من ط (٧) وهذا الجواب ان ط

اختصاصه بحال لكونه عليها تقع الأفعال منه على وجه دون وجهه ، ولا يرجع بذلك الى تقي كونه مغلوباً مقهوراً . وفي ذلك اسقاط السؤال .

وبعد ^(١) ، فانا نعلم أن الرسول صلى الله عليه كان لا يريد كهر الكافر ومعاصي العصاة ، وان لم يكن مغلوباً ولا مقهوراً ولا مكرهاً ^(٢) . وكذلك حالنا فيما لا يريد من تصرف الناس في الأسواق وغير ذلك ^(٣) .

ولا فرق بين من قال بهذه الشبهة انه يريد لكل شيء ، وبين من قال انه محب له ، وراض به ، وأمر به في الفساد .

وبعد ، فان من قال : ^(٤) انه تعالى يريد المعاصي ، ولا يرجع بذلك الا الى تقي القهر والغلبة فقط ، فهو ^(٥) مخالف في العبارة وموافق في المعنى ، فيجب أن نبيّن خطأ من جهة اللغة . على أن تقي القهر والغلبة انما يصح فيما يختص القادر بالقدرة عليه دون فعل غيره ؛ فاستعماله فيما ذكره لا يصح .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو لم يكن مريداً للمعاصي / لوجب كونه مكرها عليها ، لأن من ليس بمريد للشيء ، لا بد من أن يكون مكرها عليه ، اذا كان ممن يجوز أن يريد ويكره ؛ وهذا ^(٦) بعيد لما قدمناه ، ولأنه يوجب أن يكون تعالى لم يزل مريداً فيما لم يزل أن يكون مكرها على المعدوم ، لأنه لا قديم مع الله سبحانه ^(٧) ؛ وكون المكره مكرها على المعدوم محال ^(٨) .

(١) وبعد : ومع ذلك ط (٢-٣) وكذلك ... ذلك : ساقطة من ط

(٢-٣) انه ... فهو : بهذه الشبهة انما هو ط (٤) وهذا : الجواب وهذا ط

(٥) سبحانه ساقطة من ص (٦) محال : لا يصح ط

ويجب كونه ^(١) صلى الله عليه مكرها على الكفر الذى لم يرد كونه ، وأن يكون الانسان مكرها على ما لم يقع منه ، من حيث لم يرده ، وعلى ما لم يرده من تصرف الناس . وكل ذلك يبطل تعلقهم بما قالوه .

وانما يوصف المكره بأنه مكره من حيث كان ملجأ الى الفعل ^(٢) ومحمولا عليه ؛ فمتى كان كذلك وصف بأنه مكره ، كان مريدا لما فعله أو غير مريد ، شبيها بما يكرهه فى الحقيقة من حيث يستثقله كاستثقاله لما يكرهه .

شبهة أخرى لهم

قالوا : الذى يدل على أنه قد أراد كون المعاصى ، أنه اذا علم كونها من العصاة ، لم يخل من أن يريد كون معلومه على ما علمه ، أو أن لا يكون على ما علمه . فان أراد كونه على ما علمه ، فقد أراد الكفر والمعاصى على ما تقوله . وان أراد أن لا يكون على ^(٣) ما علمه ، بل أراد كون معلومه على ^(٤) خلاف الوجه الذى يقع عليه ^(٥) ، أوجب ذلك أن يكون قد أراد منهم أن يجهلوه من حيث أراد أن يقع منهم خلاف ما عليم عليه . وهذا باطل ؛ وبطلانه يوجب كونه مريدا لساقر ما يفعله العباد . يبين ذلك أنه لو جاز أن لا يريد كون معلومه من العباد على / ما علمه عليه ، جاز أن لا يريد أيضا كون ما يقدر عليه على ما علم أنه يكون عليه . وهذا باطل ، وبطلانه يوجب صحة ما قلناه .

٢٤١ د

(١) كونه : كون النبي ط

(٢) الفعل : فعل ط (٣) على : ساقطة من ط

(٤-٥) خلاف الوجه الذى يقع عليه : خلافه ط

الجواب : (١) وهذا بعيد ؛ وذلك أنه سبحانه (٢) لا يجب إذا علم الشيء أن يريد كونه أو أن لا يكون لا محالة ، إلا أن يكون هناك وجه يقتضى ارادته له سوى كونه عالماً به ، لأنه يعلم ما يقدر عليه ما لا نهاية له . ولا يجب (٣) كونه مريداً له ، وإنما يريد ما يعلمه من أفعال العباد التى أمر بها ، لأنه قد كلفهم وتعبدهم ، فلا بد من أن يريد ذلك منهم ، لعلمه بأنه صلاح لهم فى الدين . فعلمه بما لهم فيه من الصلاح مع التكليف ، يقتضى كونه مريداً لذلك .

وأما القبائح فهو غير مريد لها ، ولا يجب أن يريد أن لا تكون ، لأن الإرادة قد بينا أنها لا تتعلق بأن لا يكون الشيء ، وإنما يكره تعالى المعاصى ، فأما أن يريد لها على وجه من الوجوه فلا . والمباحات (٤) فلا يريد لها ولا يكرهها ، وإن علم وقوعها من حيث لم يكن لها مدخل فى التكليف البتة .

ولا يجب إذا أراد كون معلومه على خلاف ما علمه ، أن يكون مريداً لتجهيل نفسه ، لأننا قد بينا من قبل ، أن التجهيل هو ما يصير به جاهلاً ، وكون معلومه على خلاف ما علمه لا يصح ذلك فيه ؛ وبيننا القول فى ذلك منفصلاً من قبل .

ويجب على هذا القول أن يكون تعالى قد أمر الكفار بتجهيله ، من حيث أمرهم ، بخلاف ما علم أنه يكون . فإذا لم يجب ذلك ، لم يجب

(١) الجواب : ساقطة من ص

(٢) سبحانه : تعالى ط (٣) يجب : يوجب ط

(٤) والمباحات : والمباح ص

٢٩١ /

ما قاله . وانما وجب كونه تعالى مريداً لمقدوراته / لا ^(١) من حيث علمها ، لكن لما قدمناه من أن الداعي اذا دعى الى فعل الشيء يدعو الى ارادته . ولذلك لا نقول انه يريد أفعاله في المستقبل ، ولا كل ما يقدر عليه . وكل ذلك ^(٢) يسقط ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو كان كارهاً للمعاصي لوجب أن يكون آيها لها . ولو كان كذلك لوجب أن يكون العاصي فاعلاً للمعصية ، شاءها الله عز وجل ^(٣) أم أباه . وذلك علامة الضعف والقهر والغلبة . فاذا بطل ذلك وجب كونه مريداً لها .

الجواب : ^(٤) وهذا بعيد ، لأننا لا نقول انه تعالى اذا كره المعاصي أنه آب لها ، لأن الإباء ليس من الكراهة بسبيل ^(٥) ، وانما يراد به المنع أو الامتناع . ولذلك قال تعالى : «الا ابليس أبى أن يكون مع الساجدين» ^(٦) لما امتنع من السجود المأمور به . ولذلك تتمدح العرب بأنها تأبى الظلم ^(٧) والظيم . ولو كان المراد بذلك أنها تكرهه لم يكن ذلك مدحاً ، لأن الضعيف كالقوى في ذلك . وانما يكون مدحاً واقتضاراً من حيث أريد به أنها تمتنع من الظلم ، وتمنع الغير منه .

وعلى هذا الوجه قال تعالى : «ويابى الله الا أن يتم نوره» ^(٨) يعنى

(١) لا : ساقطة من ص

(٢) وكل ذلك : وذلك ط

(٣) عز وجل : ساقطة من ص (٤) الجواب : ساقطة من ص

(٥) بسبيل : فى شئ ط (٦) البقرة ٢٤/٢

(٧) الظلم : ساقطة من ط (٨) التوبة ٢٣/٩

أنه يمنع الطفاء نوره . وانما أشكل ذلك عليهم من حيث كان الآبى للشيء لا بد من أن يكرهه ، فبطل بهذه الجملة القول بأن المعصية لو كرهها الله سبحانه (١) لكان العاصي قد فعل ما أباه تعالى . وهذا يوجب عليهم أن يريد (٢) من الكافر أن يكتسب الكفر ، لأنه لو لم يرد ذلك لوجب أن يكون مكتسبا لما أباه تعالى / .

٢٤٢ /

على أنهم ان لم يريدوا بالاباء الا الكراهة فقط ، فقد وافقونا في المعنى ، وصار الخلاف في الاسم ، ولا اعتبار بذلك .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت (٣) أنه تعالى قد أراد منا أن نجاهد الكفار ، فإذا لم يصح ذلك الا بوقوع القتال منهم ، فيجب أن يكون مریدا لذلك ، لأن المرید للشيء الذي لا يتم الا بغيره ، لا بد من أن يريد . فإذا صح ذلك ، وكان قتالهم معصية ، فقد ثبت أن الله سبحانه (٤) قد أراد المعاصي ، على ما نقوله (٥) .

قالوا : ويقوى هذا (٦) أن الشهادة قد ندريننا الى طلبها والرغبة فيها ، وقد أرادها الله تعالى لأوليائه ، ورضيها لهم . والشهادة هي (٧) قتل الكفار المؤمنين (٨) . وذلك يقوى أن المعاصي مرادة لله تعالى ، على ما نذهب اليه في هذا الباب .

(١) سبحانه : ساقطة من ص

(٢) أن يريد من : أنه أراد ط

(٣) ثبت : بينا ط (٤) سبحانه : تعالى ط

(٥) نقوله : نقول ط (٦) هذا : ذلك ط

(٧) من فهي ط (٨) الكفار المؤمنين : الكافر المؤمن ط

وربما أوردوا ذلك على غير هذا الوجه فيقولون : إذا خلق الله (١)
تعالى إبليس ، وعلم أنه لا بد من وقوع المعاصي منه ، فيجب أن يكون
مريداً لسائر المعاصي .

وربما أوردوا ذلك على غير هذا الوجه بأن يقولوا : لو لم يكن تعالى
مريداً لمعصية المعاصي ، لم يكن لخلقه إياه ، ولا تكليفه وجه ، مع علمه بأنه
يخالفه في الإرادة ، ولا يفعل ما أرادته منه . وقد تعلق بعضهم بما روى (٢)
عن النبي صلى الله عليه ، أنه قال : « لو شاء الله أن لا يعصى ما خلق إبليس » .
وبما روى عن علي عليه السلام أنه قال لرجل : « خلقتك الله كما شاء أو كما
شئت ، وتعمل بما شاء أو بما شئت فقال : بما شاء الله . فقال / : لو قلت
خلاف ذلك لضربت عنقك » .

٢٤٢ ط /

وهذا الذي قالوه أولاً بـ«عبد» ، لأنه لا يمتنع عندنا أن يريد المريد الشيء
ولا يريد ما عنده يوجد ، كما لا يجب إذا أمر الأمر بالشيء أن يأمر بما عنده
يوجد ، أو إذا أحب أو رضى الشيء أن يحب ما عنده يوجد .

يبين ذلك أن الرسول صلى الله عليه قد أراد مجاهدة الكفار ولم يرد
ما عنده يقع ، وأراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولم يرد تضييع
المعروف والاقدام على المنكر . وأراد اغتسال الزاني من الجنابة ولم يرد
ما عنده يجب . وكذلك حال الواحد منا . وإذا جاز أن يأمر تعالى بالمجاهدة ،
ويحبها ويرضاها ، ولا يجب كونه آمراً ومحباً وراضياً لما عنده يوجد ،
فكذلك ما قالوه . وهذا يوجب عليهم أن يريد اكتساب الكفار للقتال ، لأن
المجاهدة عنده توجد .

وقد صح^(١) أن الواحد منا قد يريد من غيره أن يأكل عنده ويجلسه
ويحادثه ، ولا يجب أن يريد ما لا يحصل ذلك الا معه . وقد يريد عندنا
الانسان الكلام من غيره اذا كان يستحيله ، ولا يريد ما عنده يحسن^(٢)
من الأسباب ؛ وقد يزيد العطية ولا يريد سببها ؛ ويريد المخاصمة لغيره^(٣)
ومقاتلته اياء ، وان كان كارها لما عنده يوجد ذلك منه . واذا جاز أن يريد
المسبب ولا يريد ما به يوجد كإرادته إيلامه دون سببه ،^(٤) وكلامه الذي
يستحليه دون أسبابه^(٥) ، فكيف لا يجوز أن يريد الأمر الذي لولا غيره
لما حصل ، وان لم يرد ذلك الغير . وكل ذلك^(٦) يبين فساد الوجه
الأول . / .

وقد ألزّمهم شيخنا^(٧) أبو هاشم رحمه الله^(٨) ما لا اشكال فيه من
أن من علم ، وغلب^(٩) في ظنه أنه ان خاصمه غيره خاصمه ، أو أقدم على
ضربه ضربته ، ويقدم على ذلك ، ولا يجب كونه مريدا لضربه
له ، لأنه يلجأ^(١٠) الى أن لا يريد . وقد يريد تناول الطعام اذا هو
جائع ، ولا يجب أن يريد الجوع ، لأنه بمنزلة سائر المضار فانه
لا يريد^(١١)ها . ونظائر ذلك تكثر . فكل ذلك يبين فساد ما قالوه .

وما قووه به من الشهادة فبعيد ؛ وذلك لأن طلب قتل الكافر المؤمن
والرغبة فيه لا يحل ، لأنه قبيح .

ولو جاز أن يتعلق بذلك في أنه تعالى يريد القبيح لجاز أن يتحمل

(١) وقد صح : وبعد فقد يصح ط
(٢) المخاصمة لغيره : مخاصمة غيره ط
(٣) دون أسبابه : ساقطة من ط
(٤) - (٥) : وكلامه الذي يستحبه
(٥) ذلك : هذا ط
(٦) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط
(٧) وغلب : ان غلب ط
(٨) يلجأ : يلجئ ص
(٩) يريد : يريد ص
(١٠) يريد : يريد ص

به الى أنه تعالى ^(١) يأمر بذلك . ولجأ أن يقال : ان الرسول صلى الله عليه ^(٢) يأمر به ويدعو اليه ؛ وأن الانسان قد ^(٣) تدب الى الرغبة فيه . وهذا ما لا يقولون به . وانما يحسن أن يطلب المؤمن ويريد الأمور التي عندها يقتل من الثبات ^(٤) والصبر وترك الجزع ، وان أتى على نفسه . فلو حصلت هذه الأمور منه ، ولم يقتل ، لكان حالة في الثواب كحال اذا قتل . وانما يكشف لنا القتل من حاله عما لا يكاد يعرفه من حال غيره . وكل ذلك يبين سقوط ما أوردوه .

وأما ما قالوه ثانيا ، فيسقط بما قلناه أيضا ، لأنه لا يستتبع أن يعلم تعالى أنه لا بد من وقوع المعاصي منه ، ولا يريد ذلك بل يكرهه ، لأن أكثر ما يمكن في هذا أن يقولوا ^(٥) انه لما خلق ما عنده توجد المعصية فيجب أن يريد المعصية . وقد بينا فساد ذلك .

وليس يمكنهم أن يقولوا : ^(٥) ان جسم ابليس يوجب المعصية ، فلذلك وجب / أن يريدها ، لأن المعصية تقع منه اختياراً ؛ ومن يقول أيضا انها من فعل الله تعالى ، لا يقول انها موجبة عن جسمه . ولو ثبت أنها موجبة عن جسمه لم يجب ما قالوه أيضا ^(٦) ، لأن ارادة السبب عندنا لا تقتضي ارادة السبب ، بل لا يمتنع أن يريده لقرض يخصه ، ولا يريد السبب . يبين ذلك أن أحدنا قد يخطئ ^(٧) جرح غيره ليداويه ، ولا يريد ايلامه .

(١) تعالى : ساقطة من ص

(٢) صلى الله عليه : عليه السلام ط (٣) قد : ساقطة من ص

(٤) الثبات : + في المضاف ط (لعلها المضار) المحقق .

(٥-٥) انه لما ... يقولوا : ساقطة من ص

(٦) أيضا ساقطة من ط (٧) بط الجرح شقه (النجدة)

وقد يضربه بالمعصاة ليؤله ، ولا يريد انتفاض الغبار عن ثيابه . فلو كان ذات إبليس موجبة للمعاصي ، لم يجب إذا أراد الله تعالى خلقه أن يكون مريدا لمعاصيه .

ولا يمكنهم أن يقولوا أنه يجب أن يريد ذلك ، لأن الفرض في خلقه وقوع المعصية ، لأن ذلك باطل ، بل الدلالة قد دلت على أنه تعالى خلقه لكي يعبد . وكيف يقال إن ذلك غرضه تعالى ^(١) ، وقد نهاه عن المعاصي وزجره عن فعلها ^(٢) . وهذا غاية ما يدل على أنه كرهها ^(٣) منه ، وخلقها لخلافها ^(٤) . ^(٥) وكل ذلك يسقط ما سأله ثانيا ^(٥) .

وأما ما قالوه ثالثا من قولهم : لو لم يكن مريدا لمعصية العاصي ، لم يكن لخلقها إياه وتكليفه مع علمه بأنه يوافقها معنى ، فغلط . لأنه إنما كان يجب ما قاله ، لو كان متى لم يرد منه المعصية ، لم يحصل في خلقه إياه فائدة ، تخرجه من كونه عبثا . وقد علم أنه إذا خلقه لكي يعبد ، يفعل ما كلفه ليحصل به إلى الثواب / الذي لا ينال على طريق التفضل . فقد ٤٤ / خلقه على وجه يحسن عليه ، وكلفه على وجه يحسن . وذلك يبطل ما قاله . على أن قولهم هذا ^(٦) في غاية البعد ، لأنه ليس ما قالوه بأن يتعلق به في أنه خلقه للمعصية بأولي من أن يقال ^(٧) لو خلقه للمعصية لم يزجره عن

(١) تعالى : سبحانه ط

(٢) عن فعلها : عنها ط

(٣) كرهها : كرهه ص

(٤) لخلافها : لخلافه ص

(٥-هـ) وكل ... ثانيا : ساقطة من ط (٦) هذا : ساقطة من ط

(٧) من أن يقال : ممن يقول ط

فعلها ^(١) ، ولا يوعده عليها بالعقاب . فلما ^(٢) نهى عنها وزجر وتوعد عليها ^(٣) ، دل على أنه خلقه لا للمصيبة بل للطاعة .

ولا فرق بين مَنْ تعلق بما ذكره وبين مَنْ قال : لو لم يبعث النبي ليدعو الى الكفر ، أو يريد ^(٤) ، لم يكن لبعثه الى مَنْ يعلم أنه يكفر معنى . فيجب أن يقال انه يريد الكفر منهم . ويجب على علمهم أن يقولوا : انه تعالى قد أحب المعاصي ، كما أحب خلق العاصي . ^(٥) وكل ذلك يطل ما تعلقوا به ^(٦) .

فأما ما روه عن رسول الله صلى الله عليه ^(٧) من قوله : « لو شاء الله أن لا يعصى ما خلق إبليس » ^(٨) فقد قال ^(٩) شيخنا أبو علي رحمه الله ان هذا حديث ^(١٠) لا يصححه أحد من أهل المعرفة بالأخبار ، وانما هو خبر في أفواه ضعفاء العامة وجهالهم من غير أن يعرف له اسناد ثابت ولا صحة ^(١١) ، فكيف يمكن التعلق به في أن الله تعالى يريد المعاصي ؟ ولو كان مرويا باسناد قوى ، لكان من أخبار الآحاد . وذلك لا يقبل فيما طريقه العلم مع تجويز الغلط على رواية ، لأن ذلك يوجب تلقى العلم من وجه يجوز الغلط فيه / . وقال رحمه الله ^(١٢) : لو صح هذا الخبر ^(١٣) ما أمكن المجيرة على

٥٢٤٤ /

-
- (١) عن فعلها : عنها ط (٢-٢) نهى عنها وزجر وتوعد عليها : نهاء عن فعلها وزجره وتوعد ط (٣) أو يريد : ويريد ط (٤-٤) وكل ... به : ساقطة من ط (٥-٥) من ... إبليس : ساقطة من ط (٦-٦) شيخنا ... حديث : فيه أبو علي انه ط (٧) ولاصحة : ساقطة من ط (٨) رحمه الله : ساقطة من ط (٩) هذا الخبر : ساقطة من ط

أصولهم التعلق به ، لأن من قولهم ان الله لو لم يخلق ابليس لعصاه الناس ، متى خلق فيهم قدرة المعصية . ولو لم يخلق ذلك فيهم لما عصوه . وأن خلق ابليس ، فعلى قولهم ، ليس لخلقه اياه تعلق بمعصية العصاة .

وظاهر الخبر يقتضى أنه لو لم يخلق ابليس لم ^(١) يشأ المعصية ، وانما شاءها اذ خلقه ؛ وهذا ينقض مذهبهم . وانما يمكن ذلك على قول من يجعل المعاصي متعلقة باختيار العصاة ، فيجعل خلقه مفسدة ^(٢) أو كالتفسدة في معصيتهم ^(٣) . وذلك لا يصح ، لا على قول المجبرة ، ولا على قولنا . فالتعلق به لا يصح .

فان قيل : هب أن ذلك لا يصح على مذهب شيخكم ^(٤) أبى على رحمه الله ^(٥) ، لأنه لا يجوز في أحد من المكلفين أن يفسد ويعصى لأجل ^(٦) ابليس ودعائه ^(٧) . ولولا دعاؤه لأطاع ، فهلا قلتم بوجوبه على مذهب أبى هاشم رحمه الله ^(٨) .

قيل له ^(٩) : ان شاء شيخنا ^(١٠) أبى هاشم رحمه الله ^(١١) يتجرى دعاء ابليس الذى يقع عنده من المعصية ما لولاه ما كان يقع مجرى تشديد التكليف وتغليظ المحبة بتقوية الشهوة الى ما شاكلة ، فلانا ننزله في المعصية على وجه يخرج المكلف من أن يكون مختاراً غير موجب عن دعاء ابليس . فالتعلق به على وجه يخرج المكلف من أن يكون مختاراً غير موجب عن دعاء ابليس .

(١) لم : لما ص

(٢-٣) أو : معصيتهم : ساقطة من ط

(٤-٥-٦) شيخكم ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٧) لأجل : أن ط (٨) ودعائه : دعاه ط

(٩) له : ساقطة من ط (١٠) شيخنا : ساقطة من ط

فالتعلق به على هذا المذهب لا يصح . والزمهم أن يقولوا إن ما أمر الله به ابليس ، لو فعله ، لكان أنفع من طاعات الأنبياء والملائكة ، لما فيه من / زوال المعاصي كلها . وذلك بخلاف الاجماع .

وقال رحمه الله ^(١) أن المروى عن رسول الله ^(٢) صلى الله عليه يدل على قولنا ، لأنه روي عنه صلى الله عليه ^(٣) ما لا يدفعه أحد أنه قال : إن الله أحب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا : أحب أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ؛ وأن تمسكوا بحبله ؛ وأن تناصحوا من ولاد الله أمركم . وكره لكم القيل والقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال .

وقد ثبت عن المسلمين اجماعا ^(٤) أنهم يستغفرون الله من كل ما كره الله ؛ وكل ذلك يبطل ما تعلق به .

وأما ما ذكره آخر ما رواه عن علي عليه السلام ، فمما لا نعرف صحته ، ولو كان مرويا بإستاد صحيح لكان من أخبار الآحاد ، على ما بيناه . فكيف يصح تعلقه به في أمر يجب أن يعلم ^(٥) .

قال شيخنا رحمه الله ^(٦) : ولو صح عنه عليه السلام ^(٧) لكان تأويله صحيحا ، ويكون المراد بقوله : اعمل بما شاء الله ، أى بما أمر الله به ، فأكون طائعا له . ولو قال خلافه لكان كأنه قال : أعمل بخلاف طاعة الله .

(١) رحمه الله : ساقطة من ط (٢) رسول الله : النبي ط

(٣) صلى الله عليه : ساقطة من ص

(٤) المسلمين اجماعا : المجمعين ص

(٥) يجب أن يعلم : يوجب العلم ط

(٦) شيخنا رحمه الله : ساقطة من ط

(٧) عليه السلام : ساقطة من ص

وقائل هذا يحتاج الى ادب . ولو عني أنه يفعل ما شاء هو ، دون جيع ما شاء الله وأمر به ، لاستحق القتل ، لأنه يخبر عن نفسه بأنه يكفر بالله : ولا يؤمن به . وكل ذلك يبطل ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت عندنا أنه تعالى الخالق لأعمال العباد أجمع ، وقصح^(١) أن المحدث^(٢) للشيء اذا كان عالماً به ، فيجب أن يريد به . وهذه الجملة تقتضى أنه تعالى يريد أعمال العباد ، وأنها في هذا الوجه بمنزلة ما ينفرد به تعالى^(٣) . وهذا / باطل ، لأن الدلالة قد دلت على أنه لا يصح أن يكون خالقاً لأعمال العباد ، وأن مقدورهم يستحيل كونه^(٤) مقدوراً لله تعالى ، وإن كانوا قائلين في الارادة بما يذهبون اليه بناءً على هذا الأصل . وقد صح^(٥) بالدليل خلاف قولهم فيه ، فيجب بطلان قولهم في الارادة . على أن قد بيننا أن المحدث لا يجب أن يريد ما يحدثه من حيث كان محدثاً له ؛ لأننا قد دللنا على أن الواحد منّا يحدث الارادة ولا يريد بها . وكذلك القديم سبحانه لا يريد ارادته ، وإن كان حاله في كونه محدثاً لها حال المرادات . وذلك يبطل ما تعلقوا به .

فإن قالوا : إن^(٦) أعمالهم بمنزلة ما يخلقه من المرادات التي ليست بارادة ، فاذا وجب عندكم أن يكون مريداً له ، فكذلك يجب أن يريد أعمال العباد .

قيل لهم : انا قصدنا بما قدمناه ابطال غلتكم من حيث زعمتم أن الشيء

(١) تعالى : ساقطة من ص

(٢) كونه : أن يكون ط (٣) ان : فان ط

من حيث خلقه تعالى يجب أن يريد ، وقد حصل ما أردناه ، فقولكم من بعد ان أعمالكم كمراداته كلام "متأفف" لا يتم لكم التعلق به أيضا ، لأنكم لا تفصلون بين ارادات العباد ومراداتهم في أنه تعالى يجب أن يريد ، ولأنكم توجبون كونه مريدا لكل ما يعلم كونه ، فتعليكم بعملة تقتضي التفرقة بين الارادة والمراد ، لا يصح على قولكم .

وبعد ، فبم تفصلون ممن جعل العلة في وجوب كونه تعالى مريدا لما يخلقه من غير أعمال العباد ، أنه منفرد بخلقه ، فوجب كونه مريدا له ، وأفعال العباد / بمنزل من ذلك ، فحملها عليه لا يصح . وهذا بعينه معتمدكم في أنه سبحانه ^(١) لا يجب أن يوصف من خلقه الظلم والكذب من أعمال العباد ظلما كاذبا ^(٢) ، وإن كان لو تفرد به لوجب ذلك . وإذا ^(٣) ساغ لكم التفرقة بين الأمرين ، وإن كانا من فعله في اشتقاق الأسماء ، فهلا جاز ما ألزمتكم من التفرقة بينهما في الارادة .

وقد قلتم أيضا انه لا يستحق من خلقه القبائح من أعمال العباد الذم ، وإن كان لو انفرد لاستحق من خلقه القبائح ^(٤) ذلك ، وإن اشتركا في أنه متحدث لهما ، فكذلك لا تمتنع التفرقة بينهما في الارادة .

على أن كونه خالقا لأعمال العباد ، إذا لم يمنع أن يكون ناهيا عن التبيح منها ، وأمرأ بالحسن ، وإن استحال من الفاعل أن يأمر نفسه أو ينهاها ، فهلا جاز أن يكون مع خلقه لها يكرهها ولا يريد ، وإن امتنع ذلك فيما يفعله الفاعل .

(١) سبحانه : تعالى ط (٢) كاذبا : وكاذبا ط

(٣) وإذا : فإذا ط (٤) من خلقه القبائح : ساقطة من ص

ومنى قالوا : انه يصح النهى عن القبيح منها ، وان كان فعله ، لأنه كسب لهم ومتعلق بهم .

قيل لهم : فهلا جاز أن يكرهها ، وان استحال ذلك فيما يفعله من حيث كان كسبا لهم . وكذلك السؤال عليهم في ذمه تعالى ^(١) العبد على القبيح ومدحه على الحسن ، والاثابة والعقاب . لأن من حق الفاعل أن لا يذم غيره على فعله . وقد صح عندهم ذلك فيما يخلقه من أعمال العباد فيجب أن يجوزوا أن يكره القبيح منها ، وان امتنع ذلك فيمن ^(٢) يفعل الشيء ويخلقه . على أن هذه العلة توجب عليهم القول بأنه تعالى ^(١) يريد خلق

/ الكفر ، ولا يريد اكتساب الكافر له . وكذلك القول في الايمان ، لأن / الاكتساب لا يرجع اليه . فان ارتكبوا ذلك ، لزمهم تجويز وقوع ^(٣) فعله على وجه لا يريده عليه ، وذلك يهدم أكثر أدلتهم في الارادة ، وبطل أصلهم في المخلوق ، لأنهم يعتمدون على أنه لا صفة من صفات الفعل الا وانما يحصل عليها بالله عز وجل ^(٤) . وبذلك يتوصلون الى قولهم بالمخلوق ^(٥) ، ويلزمهم القول بأنه تعالى ^(١) لا يريد اكتساب المؤمن الايمان ، وانما يريد خلقه لذلك حسنا مرضيا مخالفا للياطل ، كقولهم في الكفر . وذلك مما لا يقولون به ، وان قالوا انه تعالى يريد اكتساب الكفر كما يريد خلقه ؛ وان لم ^(٦) يتعلق الاكتساب به ، فقد زالوا عن مقتضى هذه العلة .

ويلزمهم أن يحسن من العبد أن يريد اكتساب الكافر الكفر أيضا ،

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) فيمن : ممن ط

(٣) وقوع : ساقطة من ط (٤) عز وجل : ساقطة من ص

(٥) بالمخلوق : في المخلوق ط (٦) لم : ساقطة من ط

وأن يحسن منه تعالى ^(١) أن يتعبد الأنبياء بأن يريدوا من أهمهم اكتساب الكفر .

ومتى جوزوا ذلك ، لزمهم تجويز أن يتعبدهم بالدعاء اليه ، وذلك يوجب تجويز أن يكون فيما مضى من الأنبياء من تعبد بذلك . بل يؤدي الى أن لا يتوَمَّن في كل شيء أنه داع الى الكفر والباطل ، يريد له . وفي هذا خروج من الدين .

فإن قالوا : إنَّ اكتساب الكفر كخلقه في أنه بالله تعالى ، فلذلك يوجب كونه مریدا له

قيل لهم ^(٢) : فهذا أكد فيما الزمناكم الآن مع ما فيه من القول بأن أفعال العباد لا تتعلق / بهم في وجه من الوجوه ، وأن جهة الكسب كجهة الخلق في أنها راجعة الى الله تعالى . وهذا تصريح بذهبهم ، وترك للقول بالكسب .

فإن قال منهم ^(٣) قائل : إنَّ ارادته تعالى ^(١) لخلق الكفر هي ارادة لكسبه ، فلا يصح لكم ما ألزمتونا .

فقد بين شيخنا ^(٤) أبو علي رحمه الله ^(٥) بوجوه ذكرها أن ارادة الكسب غير ارادة الخلق وانهما في التغاير بمنزلة ارادة الفعلين . وبين ذلك بأن الواحد منا قد يريد من غيره أن يكتسب ، وإن لم يخطر ^(٦) بباله أن الله تعالى يخلق كسبه ، فضلا عن أن يريد خلقه تعالى له . وقد يريد خلق

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) لهم : له ص

(٣) منهم : ساقطة من ط

(٤-٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٦) لم يخطر أخطر

الله تعالى للشيء ، ولا يريد اكتساب المكتسب له ^(١) ، اذا اعتقد أن ذلك ليس بكسب للعبد . والاعتقادات لا تؤثر فيما يجب تعلقه بغيره ، لأن كل شيء من حقه أن يتعلق بالشيء على وجهين مع الاعتقاد ، وجب تعلقه به عليها مع فقد الاعتقاد .

فان قالوا : ان ما ذكرتموه مسلم لكم ^(٢) في الشاهد ، لانه يريد ارادات محدثة ، والله تعالى ^(٣) يريد لنفسه ، أو بارادة قديمة . فقد بينا بطلان ذلك ، وجعلنا أحد ما نعتد عليه في ابطاله هذا الوجه ، لأن الارادة اذا وجب فيها لجنسها أن يستحيل تعلقها بمرادين أو بمراد واحد على وجهين ، فيجب ذلك في كل ارادة . وقد نصرنا ذلك في الصفات ^(٤) وذكرنا ما يتصل به . وكل ما ذكرناه يسقط هذه العلة ويبين فسادها . ^(٥)

شبهة أخرى لهم

قالوا : قوله تعالى « لمن شاء منكم أن يستقيم . وما تشاءون الا أن يشاء الله » ^(٦) يدل على قولنا . لأنه يثنى تعالى أنه لا يشاء أمراً من الأمور الا والله يريد له ، ولم يخص كفراً من ايمان ، ومعصية من طاعة .

قالوا : ولو صرفنا ذلك الى الاستقامة لدل على ما قلناه ، لأن عندكم أن الله تعالى لا يجب أن يكون شائياً لها في حال ما شاءها ^(٧) العبد . وانما يجب أن يريد لها عند أمره بها ، وأمره بها قد تقدم . وكل ذلك يبين ما قلناه .

(١) له : ساقطة من ص (٢) لكم : ساقطة من ص

(٣) تعالى : سبحانه ط

(٤-٥) وذكرنا ... فسادها : ساقطة من ط

(٥) التكوير ٢٨/٨١ ، ٢٩

(٦) شاءها : يشاء ط

الجواب ^(١) وهذا مما لا يصح تعلقهم به ، لأنه مبني على ما تقدم من ذكر الاستقامة في هذه الآية ، ومن ^(٢) ذكر اتخاذ السبيل في قوله تعالى : « فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا » ^(٣) « وما تشاءون الا أن يشاء الله » ^(٤) .
واذا كان مقيدا بما تقدم ذكره من الطاعات .

وقد دل الدليل على أنه تعالى يريد لها ، وانما ننكر كونه مريدا للمعاصي ، فيجب أن لا يصح تعلقهم بعموم هذه ^(٥) الآية . وليس هذا مما يقوله من أن الكلام لا يجب حمله على سببه بسبيل ، لأن ذلك انما يجب فيما يستقل بنفسه ، وان لم يتعلق بسببه .

وقوله تعالى ^(٦) : « وما تشاءون الا أن يشاء الله » من حيث لم يذكر المراد ، وجب أن يكون غير مستقل بنفسه ، الا ان تعلق بما تقدم ذكره من المراد الذي هو الاستقامة . على أنه لا يصح لهم حملها على ظاهرها / ، لأن العبد قد يشاء كون ما لا يشاء الله كونه ، بأن يريد الشيء ويعزم عليه ، فلا يقع لمنع أو غيره . وعلى هذا الوجه أراد الله تعالى ورسوله ^(٧) صلى الله عليه ^(٨) من الكفار الايمان ، وان لم يقع منهم ، ويتفيدنا بأن ^(٩) يريد من المتقدم على المنكر تركه ، وان لم يقع .

وقد بينا من قبل أن قولهم ارادة كون ما لا يكون تمن ، وليست بارادة ، لا يصح ، وأوضحناه بما لا طائل في اعادته . فاذا لم يصح لهم حملها

٢٤٨ د /

(١) الجواب : ساقطة من ص (٢) ومن : من ص

(٣) المزمع ١٩/٧٣ (٤) التكوير ٨١ / ٢٩

(٥) هذه : ساقطة من ص (٦) تعالى : ساقطة من ص

(٧) الله تعالى ورسوله : ساقطة من ص

(٨) صلى الله عليه : عليه السلام ط (٩) بان : ان ص

على ظاهرها ، وصح لهم تخصيصها لدليل ^(١) ، صح لنا أن نخصها بما قدمناه من الأدلة ، ^(٢) على أنه تعالى لا يريد القبائح . فهذا يسقط تعلقها بها ، وإن لم تعلق بما تقدم ذكره ^(٣) .

فإن قالوا : اتنا نستدل بهذه الآية من وجه آخر ، وهو أنه قال : «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» وذلك يقتضي أنه تعالى يشاء الاستقامة في حال مشيئتنا ، أو بعد هذه الحالة . لأن «أن» الخفيفة إذا دخلت على الفعل المضارع دلت على الاستقبال ، وهذا يوجب صحة ما نقوله من أنه يشاء أفعال العباد في كل حال ، ويبطل قولكم أنه يريد الطاعات منها في حال الأمر . قيل له ^(٤) : إن ما ذكرته بأن يدل على فساد قولكم ^(٥) أولى ، لأنه يقتضي حدوث المشيئة في المستقبل . وذلك يبطل قولكم ^(٥) أنه يريد لنفسه فلو اعتمدنا عليه في أنه تعالى يريد بارادة محدثة لكان أقرب .

فأما على مذهبنا ، فالجواب عنه يجري على وجهين : أحدهما ما قاله شيخنا ^(٦) أبو على رحمه الله ^(٦) أنه / تعالى يريد الاستقامة في حال ما يريد ، وإن كان قد أرادها في حال أمره ^(٧) بها . وكما يحسن أن يأمر بالشيء حالا بعد حال ، فكذلك لا يمتنع أن يريد حالا بعد حال ، وفي ارادته ذلك منا بعد الأمر ، وفي حال ما يريده مصلحة ؛ لأننا متى علمنا ذلك من حاله كننا إلى فعله ، أو إلى فعل مثله أقرب .

(١) لدليل : بالدليل ط

(٢-٣) على ٠٠٠ ذكره : ساقطة من ط

(٣) له : ساقطة من ط (٤) قولكم : قولك ص

(٥) قولكم : قولك ص (٦-٧) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٧) أمره الأمر ط

ولسنا نقول ان ارادته تعالى لأفعال العباد هي أمره بها ، على ما يقوله كثير من شيوخنا . فاذا (١) لم تقل بذلك صح ما أجبت به . وهذا يحسن ما ظنوه ، لأننا قد قلنا بالظاهر ، وهو أنا لا نشاء الاستقامة ، الا والله يشاؤها في تلك الحال ، ويمده ما لم تحدث الاستقامة ، ويخرج من أن يصح أن يراد .

فان قال : ان الآية تقتضى أن أحدنا لا يصح أن يشاء الا أن يشاء الله ، وذلك بخلاف قولكم ، لأنكم تجوزون أن نشاء نحن ذلك ، وان لم يشاء جل وعز (٢) . وانما نسلم ذلك على مذهبنا ، لأنه لا يصحح عندنا (٣) أن يشاء العبد ما لم يشاء الله .

قيل له : انه تعالى لم يعلق صحة مشيئتنا بمشيئته ، وانما علق مشيئتنا للاستقامة بمشيئته ، من حيث علم أنا لا نشاؤها ، الا أن يشاءها . وذلك يشغل ما ذكرته .

والجواب الثانى : أنه (٤) لا يمتنع أن يريد بقوله « وما تشاءون الا أن يشاء الله » أنا لا نشاء الاستقامة ، الا والله قد شاءها (٥) فى حال الأمر . والمشيئة ، / وان قضت ، فغير بعيد أن يقال انه تعالى شاء لها ما لم تحدث . وعلى هذا الوجه يقال فى التعارف الذى لا يمكن دفعه : ان الله تعالى يريد منا الطاعات ، ويريد فعل الخيرات . وان كنا قد علمنا أن فى حال ما نقول هذا القول قد زال الخطاب ، وارتفعت الأوامر . وهذا ، وان

٢٤٩ د

(١) فاذا وإذا ط (٢) جل وعز : تعالى ط

(٣) عندنا ساقطة من ط (٤) انه : أنا ط

(٥) شاءها : شاءه ص

كان بخلاف ما تقتضيه الحقيقة ، فغير ممتنع حمل الآية عليه ، لما قدمناه من الأدلة .

على أنه تعالى لا يجب أن يريد الطاعات منا حالا بعد حال .
ومما يجاب به عن ذلك أنه لا يمتنع أن يريد « وما تشاءون » في المستقبل ، الآن يشاء الله ، ذلك بأن يلزمكم ويأمركم به ، لأنه لو لا أمره تعالى بالاستقامة ، وارادته لها ، لما صح من الطائع أن يشاءها على الوجه الذي يشاؤها ، إذا تقدم من الله الأمر بذلك منبهاً بذلك على أن الاستقامة ، وسائر الشرائع إنما يصح منا أدائها ومشيتها على الوجه الذي يجب أن يشاءها عليه ، إذا هو كلف ، وأمر ، وبُيِّن . ولأنه لو لم يكلف ، وتمكن من المشيئة ، لم يشأها ، بل لم تكن استقامة أصلاً . وهذا هو الذي ذكره شيخنا ^(١) أبو علي رحمه الله ^(٢) في التفسير . وجميع ذلك يسقط تعلقيهم بهذا السؤال .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو كان تعالى قد أراد الطاعات من جميع المكلفين لما صح أن يقول : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » / لأنه ٤٩ / إذا كان قد أراد الإيمان من جميعهم ، فقوله : لو شئت لآمنوا ، لا يصح . وهذا يدل على أنه أراد ذلك ممن علم أنه يؤمن دون غيره .

وتعلقوا على هذا الوجه بقوله تعالى ^(٣) : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ^(٤) . « ولو شاء لهداكم أجمعين » ^(٥) . « ولو شاء الله لجعلهم

(١٠١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) تعالى : ساقطة من ص

(٤) النحل ١٦/٩

(٥) السجدة ٣٢/١٣

أمة واحدة» (١) . «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» (٢) . «ولو شاء ربك ما فعلوه» (٣) . وبقوله : «أفلم يأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا» (٤) . وبقوله : «ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله» (٥) . ولو كان أراد منهم الايمان لما قال : إلا أن يشاء الله . وبقوله : «ولو شاء الله ما أشركوا» (٦) ؛ فلو كان قد أراد ترك الشرك منهم لما قال ذلك . وبقوله : «ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد» (٧) . فيبين أن كل ما يريدُه يفعلُه ، ودلَّ على ذلك بقوله : «فَعَالٌ لِمَا يَرِيدُ» (٨) . وتعلقوا بقوله : «ولقد ذرأنا لجهنم» (٩) ؛ على أنه أراد منهم ما يصلون به إلى جهنم . وقالوا : إن قوله «انما نملئ لهم ليزدادوا اثما» (١٠) ؛ يدل على أنه يريد منهم المعاصي .

واعلم : (١١) أن ما قدمناه من قبل ، من أنه تعالى انما يشاء الايمان من جسيمهم على طريق الاختبار ليستحقوا به الثواب ، وأنه لم يشأ ذلك منهم على جهة الاجاء والحمل . وانما أراد بهذه الآي / نفى مشيئة الاجاء والاكره ، دون مشيئة الاختيار ، وأنَّ ما يقع على وجه الاجاء

٢٥٠ /

(١) الشورى ٨/٤٢	(٢) الأنعام ٣٥/٦
(٣) الأنعام ١١٢/٦	(٤) الرعد ٣١/١٣
(٥) الأنعام ١١١/٦	(٦) الأنعام ١٠٧/٦
(٧) البقرة ٢٥٣/٢	(٨) هود ١٠٧/١١
(٩) الاعراف ١٧٩/٧	(١٠) عمران ١٧٨/٣

(١١) واعلم : الجواب واعلم ط

لا يتمتع أن يسمى إيماناً وهدي . كقوله تعالى : « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ^(١) » ، وأن ما يريد على جهة الإلجاء هو الذي لا بد من وقوعه ، وما يريد على جهة الاختيار لا يجب ذلك فيه ، ولا يقتضى انتفاؤه ضمناً ولا نقصاً ، كما يجب ذلك فيما يريد على جهة الإلجاء ، يبين بطلان تعلّقهم بهذه الآي ، لأنه تعالى وإنّ قال : « ولو شاء ربك لآمن منّ في الأرض كلّهم جميعاً » ^(٢) فذلك لا يمنع من كونه شائياً للإيمان من جميعهم اختياراً ، لأنّ الذي نفاه هو مشيئة الإلجاء . ولو جمع بين هذا النفي والاثبات لصحّ الكلام واستقام ، بأن يقول : قد شئت من جميعهم الإيمان اختياراً . ولو شئت ذلك منهم على وجه الإكراه لآمنوا كلّهم ، ويكون في هذا القول بيان أنّ مشيئة الإلجاء تفارق مشيئة الاختيار ، من حيث يجب حصول المراد عندها لا محالة ، وإنّ لم يجب ذلك في إرادة الاختيار . وإذا صحّ ذلك سلم الوجه الذي تأولناه عليه ، سيما وليس في الظاهر ما يدفعه ، لأنه تعالى قال : « ولو شاء ربك لآمن منّ في الأرض » ، ولم يبيّن المراد ما هو ، ولا الوجه الذي عليه يريد منهم . فلا يصحّ لهم دفع تأويلنا بأنّ يدعّوا أنّ ما قالوه حقيقة ، وما قلناه مجاز . وإنّ كان لو ثبت ذلك لهم ، لم يتمتع ما تأولناه ، إذا دلّ الدليل على أنّه قد أراد من جميعهم / ما كلّفهم ، وكره منهم ما نهاهم عنه .

وقوله تعالى : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » ^(٣) يَنْبَغُ

على صحة ^(٤) ما ذكرناه . وعلى هذا الوجه يحمل قوله تعالى : « ولو شاء

(٢) يونس ١٠ / ٩٩

(١) غافر ٤٠ / ٨٥

(٤) صحة : ساقطة من ص

(٣) يونس ١٠ / ٩٩

لهذاكم أجمعين» ^(١) . «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» ^(٢) الى ما شأكله من الآى التى ذكروها ^(٣) .

فأما قوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ^(٤) فليس المراد به ما قدمناه ، وانما أراد ما تطلبه من النجاة بالرجوع الى دار الدنيا والتكليف ، لأنهم طلبوا ذلك وسألوه يقولهم : « ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا فعمل صالحا انا موثقون » ^(٥) . ولولا أن المراد ما ذكرناه لم يكن مطابقا لما سألوه ، ولا كان فى حكم الجواب عنه . ولما كان لقوله : « ولكن حق القول لآملان جهنم من الجنة والناس أجمعين » ^(٦) معنى .

قال شيخنا ^(٧) أبو على رحمه الله ^(٧) عند ذكر هذا التأويل : ولا يستنع أن يريد بالهدى ما سألوه من النجاة من العذاب ، والرجوع الى حال الدنيا ، لأنه فى حكم الدلالة على النجاة والفوز بالمنافع ، ولذلك سماه هدى ، وإن لم يكن هدى الى الايمان ، لأنه هداهم الى الايمان قد كان حصل فى دار الدنيا ، وانما سألوا غير ذلك .

ولا يجوز أن يريد الهدى بمعنى الثواب لأنهم لم يسألوا ذلك ، وانما سألوا ما يقوم مقامه .

وبعد ، فإن قوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » اخبار من الله متعلق بقول أهل النار ، فيجب أن يراد به هدى بعد تلك الحال . ولا خلاف

(١) النحل ٩/١٦ (٢) الانعام ٣٥/٦

(٣) النى ذكروها : ساقطة من ط

(٤) السجدة ١٢/٣٢ (٥) السجدة ١٢/٣٢

(٦) السجدة ١٢/٣٢

(٧) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

بيننا وبينهم أن الله تعالى لم يشأ ذلك / ، سواء حَمِلَ ^(١) الهدى على أن المراد به الثواب ، أو الدلالة والبيان بأن يتدبهم بالتكليف أو الإلجاء ، أو ما قلناه . وكل ذلك يمنع من تعلقهم بالآية .

وأما قوله تعالى : « ولو شاء الله ما أشركوا » ^(٢) . « ولو شاء الله ما اقتتلوا » ^(٣) . « ولو شاء ربك ما فعلوه » ^(٤) فقد تأوله شيخنا ^(٥) أبو علي رحمه الله ^(٥) على أن المراد به : لو شاء أن يحول بينهم وبين التكليف والتمكين لما فعلوا ذلك ، وجوز أن يراد به : ولو شاء أن يلجئهم إلى ترك ما ذكروه في الآية لما فعلوه .

وقال رحمه الله ^(٦) في التفسير : إن قوله « ولو شاء الله ما اقتتلوا » ، أراد به : لو شاء أن لا يأمر باقتتالهم على سبيل العقوبة لكفرهم ، لما وقع القتال . وقال : إن قوله في صدر الآية : « ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم » ، أراد به بأن يمنعهم بالحيلولة ، وأن المراد بذلك غير المراد بما ذكرتموه في آخر الآية .

فأما قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم » فقد بينا من قبل أن المراد به أن آخر أمرهم المصير إلى جهنم ، كقوله : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا » ^(٧) . ^(٨) وقد بينا ذلك من قبل مشروحا ^(٨) . فأما قوله :

(١) حمل : حملت من (٢) الانعام ١٠٧/٦

(٣) البقرة ٢٥٣/٢ (٤) الانعام ١١٢/٦

(٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٦) رحمه الله : ساقطة من ط

(٧) القصص ٨/٢٨

(٨) وقد ٠٠٠ مشروحا : ساقطة من ط

« انما نملى لهم ليزدادوا اثما » فهذا تأويله أيضا ، لأنه لما كان المعلوم من حالهم أن أمرهم ^(١) يقول الى زيادة الاثم ، قال تعالى هذا القول .

فأما قوله : « ولكن الله يفعل ما يريد » ، فالمراد به ما تقدم ذكره من قوله : « ولو شاء الله ما اقتتلوا » الآية ، لما يبين أنه لو شاء / أن لا يقتتلوا ، بأن يحول بينهم وبين القتال ، أو بأن لا يتعبد المؤمنين بالقتال لما اقتتلوا عقبه بقوله : « ولكن الله يفعل ما يريد » (*) منتها بذلك على أنه يفعل ما يريد (*) من المصالح ، وإن كان لو أراد خلافه لما وقع القتل والقتال .

على أن ذلك انما يدل على أن ما يريد من مقدوره يفعله ، فأما مقدور غيره فليس فيه ذكر . فكيف يصح التعلق به . وقوله تعالى : « فعلى ما يريد » انما يدل على أنه تعالى لا يفعل الا ما يريد ، وليس فيه أن كل ما يريد سيقم . فالتعلق به في موضع الخلاف لا يصح ، ^(٢) ولو كان ظاهرا يدل على قولهم لوجب صرفه الى أن المراد به مقدوراته دون غيرها ، لما قدمناه من الأدلة ^(٣) .

شبهة أخرى لهم

وقد تعلق بعضهم بأنه تعالى قد ^(٤) أمر ابراهيم بذبح ولده ، لأنه قال : « يا أبت افعل ما تؤمر » ^(٥) ومع ذلك لم يرد من حيث لم يقع منه . وذلك يدل على أن الله سبحانه لا يريد العبادات الا ممن يعلم أنه يفعلها ، على ما نذهب اليه . وهذا ^(٥) باطل ، لأننا قد بينا في أصول الفقه

(١) حالهم أن أمرهم : أمرهم أنه ط (٥ - ٥) منها ٥٥٠ يريد : ساقطه

من ط (٢-٢) ولو كان ٥٥٠ الأدلة : ساقطة من ط (٣) قد : ساقطة من ط

(٤) الصافات ١٠٢/٣٧ (٥) وهذا : الجواب وهذا ط

أنه تعالى إنما أمره بمقدمات الذبح دون نفس الذبح ، وبيننا أن كل ذلك قد يسمى ذبحاً ، كما يسمى المرض المخوف موتاً ، من حيث كان سبباً له ، فيقال : حضره الموت . فكذلك لما غلب في ظن إبراهيم عليه السلام أنه سيؤمر بالذبح عند أمر الله تعالى إياه بمقدماته ، وكان ذلك / عنده كالمسبب ، جاز ٢٥٢ / أن يقال انه أمر بالذبح على سبيل المجاز . وبيننا أن قوله تعالى : « قد صدقت الرؤيا » ^(١) يدل على أنه لم يؤمر بنفس الذبح ، والا لم يكن مصداقاً له . وبيننا أن قوله سبحانه : « انا كذلك نجزي المحسنين » ^(٢) يدل على أن ما أمر به قد فعله ، والا كان بأن يكون من المسيئين أقرب . وبيننا أن قوله « ان هذا لهو البلاء المبين » ^(٣) واظهار الذبح للصبر ، لا يوجب أن الأمر أمر بالذبح ، لأن هذا المعنى قد يلحق اذا غلب في الظن أنه سيؤمر بالذبح من حيث أمر بمقدماته التي إنما تراد لنفس الذبح . وبيننا أن الفداء لا يدل على أن الذبح قد أمر به لا محالة ، لأن فداء الشيء قد يكون مخالفاً له كالتفدية في الخلق وغير ذلك . فلما ^(٤) قوى في ظن إبراهيم عليه السلام أنه يؤمر بالذبح ، ولحقه ما يلحق الآباء ، فدا الله تعالى ما ظنه بالذبح ، وجعله كالبدل مما ظن أنه يؤمر ^(٥) به . وبيننا أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً به الا بأن يريد الأمر . وأنه تعالى لو أمره بذلك ، لما صح أن يزيل الأمر ، لا بمنع ، ولا بنهي ، ولا بفداء ، ولا غيره ، لأن ذلك كله يوجب البطل . وكشفنا القول في ذلك ، وبيننا أنه لا يمكن أن يقال ان

(١) الصافات ٣٧/١٠٥

(٢) الصافات ٣٧/١٠٦

(٣) فلما : قلوط

(٤) يؤمر : سيؤمر ط

ابراهيم صلى الله عليه أمر بالذبح في الحقيقة ، وأنه قد وقع ، لكنه كان يلتحم موضع الذبح حالا بعد حال ، فلم يتكامل لذلك ^(١) تكاملا يوجب موته . وبيننا أن القول بأنه منع مما أمر به ، بأن جعل صفحة عنقه نحاساً أو غيره ، لا يصح . لأن الحكيم العالم بالعواقب لا يريد ما سيمنع منه . ٢٥٢ ط /

وليس لأحد أن يقول : إن لم يقع الذبح ، فلماذا سمي بالذبيح ^(٢) ؟ وذلك لأن هذا الاسم لا يمتنع أن يكون قد أجرى عليه من حيث أمر بما الفرض به ذبحه ، وظهر منه من الصبر ^(٣) ما أوجب فصله ، فسمي بذلك على جهة المدح . ولهذا يسمى بذلك الآن ، وإن لم يكن الآن ذبيحاً . فلا وجه للتعلق بهذا الكلام ، وثبت بهذه الجملة سقوط ما سألوا عنه ^(٤) .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو كان الله تعالى إنما يريد العبادات فقط دون المعاصي ، ويجب أن يريد لها كلها ويكره المعاصي ، لوجب إذا قال مَنْ لغيره عليه حق طالبه به : « والله لأعطينك حقك غدا إن شاء الله » أن يكون كاذباً إذا لم يعطه وحاشا ، لأن الله تعالى قد شاء ذلك منه عندكم ، وإن لم يقع . وهذا يوجب أن تكون ^(٥) الكفارة واجبة عليه ، وأن لا ^(٦) يؤثر هذا الاستثناء في يمينه ، بل يقتضى كونه حاشا ، كما لو قال : « والله لأعطينك حقك غدا إن قدم زيد » فقدم ولم يعطه ، أنه يكون حاشا . وفي هذا خروج من الإجماع ، لأن الناس وإن اختلفوا في الاستثناء في العتاق والطلاق ، فلم يختلفوا في

(١) كذلك : ذلك ط (٢) بالذبيح : الذبيح ط

(٣) الصبر : التصبير ط (٤) عنه : + بحمد الله ط

(٥) تكون : ساقطة من ص (٦) لا : لم ط

الايمان . وكل قول يؤدي الى الخروج من اجماعهم ، فيجب أن يكون باطلا .
فان قلتم : ان الله تعالى انما شاء العطية قبل حلف هذا الحالف ، حيث
أمره بقضاء الحقوق ، ولم تحدث الآن مشيئة / عند العطية ، فلذلك لم
يحدث في يمينه ؟

قيل لكم : ان تقدمها لا يخرجها تعالى من أن يكون شائيا ، ويوصف
بذلك في الحال ، فيجب كونه حائثا . ولو منع تقدم المشيئة من كونه حائثا ،
لمنع من أن يصح الاستثناء أصلا ، لأنه لا وجه لقوله : « ان شاء الله » ، وقد
شاء . فاذا لم يؤثر في الاستثناء وصحته ^(١) ، فكذلك لا يؤثر في وقوع
الحث .

وليس لكم أن تقولوا : ان الشرع أخرجه من كونه حائثا ، فلذلك لم
تلزمه الكفارة ، لأن ذلك لو صح ، لصح أن يخرجها من كونه كاذبا . وقد
علم ان الشرع لا يغير حقائق الصدق والكذب .

قالوا : وبين ذلك قوله سبحانه : « ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله » ^(٢) فلو كان قد يفعل ما لا يشاء ، وقد يشاء ما لا يفعل ،
لوجب أن يكون آمرا له بالكذب ، لأنه أمره بأن يخبر أنه لا يفعل الا
ما يشاء الله . وقد يجوز أن يفعل ما لا يشاؤه ، فاذا بطل ذلك ، علم ودل على
أن أمره بذلك ، من حيث لا يقدم على أمر الا بمشيئة الله .

وليس لكم أن تقولوا انه خطاب للرسول صلى الله عليه ، وهو لا يفعل
الا ما شاء الله ، لأنه قد يفعل الصغائر عندكم والمباحات ، ولأنه تأديب لنا ،

(١) الاستثناء وصحته : صحة الاستثناء ط

(٢) الكهف / ٢٤

كما أنه تعليم له . وكذلك يحسن منا أن نقول ذلك فيما نخبر أنا فعله ، ولا خلاف بين الأمة فيه .

واعلم ^(١) أن تعلقهم هذا لا يصح من وجوه : منها أن قول القائل : « ان شاء الله » في اليمين أو غيرها ، يقتضى أنه تعالى يشاء في المستقبل ما لم يكن / له شائياً من قبل ، لأن حرف الشرط يوجب ذلك . ولذلك فصل الفقهاء بين قول القائل : « أنت حر ان دخلت الدار » ، وبين قوله : « أن دخلت » بالفتح . وما ثبت من حكم الشروط يوجب ذلك ، لأن من حق الشرط أن يكون منتظراً بكون المشروط ان كان ، ولا يكون ان لم يكن ؛ ولذلك فصل بين الشرط والصقة .

ولهذه الجملة قال الحسن البصري رحمه الله ^(٢) : ان الاستثناء في الطلاق والعتاق لا يصح ، لأنه حمل لفظ العتاق والطلاق على أنه بمنزلة الخبر عن الماضي ، فأحال دخول الاستثناء فيه ، كما يستحيل ذلك في قول القائل : « أنت قائم ان شاء الله » ، مع أن القيام حاصل أو ماض .

فإذا صح ذلك ، وكان قولهم انه تعالى يريد فيما لم يزل ، فكيف يصح الاستثناء على قولهم بشيئة الله في الايمان وغيرها ، وكيف يؤذينا تعالى بأن يقول فيما يخبر أنا فعله في المستقبل ان شاء الله . وعندهم أنه تعالى شاء ^(٣) فيما لم يزل .

فان قال ^(٤) انما يحسن ذلك عندنا ، لأننا لا نعلم ، أن الله تعالى شاء ذلك أم لا ، فليشكنا فيه حسن الاستثناء .

(١) واعلم : الجواب واعلم ط (٢) رحمه الله : ساقطة من ط
(٣) شاء : قد شاء ذلك ط (٤) قال : قالوا ط

قيل له : هذا لا يصح ، لأنك لا تشك في أنه لا يصح أن يريد تعالى ما لم يكن مريداً له ، فكيف يحسن أن يأتي بكلام يقتضى خلافه ؟
وبعد ، فكان يجب أن لا يحسن الاستثناء فيما علمت أن الله تعالى قد شاء كونه ، حتى لا يحسن من الرسول صلى الله عليه أن يستثنى فيما خبره الله أنه يقع ، ولا من عرف أنه سيفعل بعض الأفعال . وهذا مما أن دفعه تعالى ^(١) ، حل محل دفع حسن الاستثناء على / كل وجه .

ومنها : أنه أن كان انما يحسن الاستثناء للوجه الذي قالوه ، وهو أن كل ما يشاؤه يكون لا محالة ، وما لا يشاؤه لا يكون ، لوجب ^(٢) أن يحسن ذلك في المعاصي كحسنه في الطاعات ؛ لأن ^(٣) حكم المعاصي عندهم حكم الطاعات في هذا الباب . فإذا لم يحسن أن يقول القائل أنه يزني ويسرق في غد أن شاء الله ، وأن حسن قوله أنه يصلى ، ويحسن ، ويعطى الحق ، غدا أن شاء الله ، علم بطلان ما ذهبوا إليه . وسنبين من بعد أن هذا لا يرجع علينا فيما يتأول عليه الاستثناء ؛ أن شاء الله ^(٤) .

فإن قيل : أليس يحسن منكم أن تدعو الله بالعافية والصحة ولا يحسن منكم أن تدعوه بالمرض وإن كان قد يكون في الصلاح بمنزلة الصحة ، فهلا جوزتم لنا التفرقة بين الأمرين في الاستثناء ؟

قيل له : إن لنا في الصحة نفعا معجلا ، وعلينا في المرض ضرر حاصل ^(٥) .

(١) تعالى ساقطة من ط

(٢) لوجب : يوجب ط

(٣) لأن : في أن ط

(٤) أن شاء الله : ساقطة من ص

(٥) حاصل : حاضر ط

والانسان كالمالجبأ الى اجتلاب المنافع والتحرز من المضار ، فلذلك حسن منه الدعاء بالصحة دون المرض .

وقد قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) : انما تعبئنا تعالى بذلك لأننا الى فعل الطاعات نكون ^(٣) أقرب ، اذا التمسنا من جهته ^(٤) الصحة ، والى تجنب المعاصي أقرب اذا سألناه دفع المرض عنا . فصار اللطف والمصلحة في أحدهما دون الآخر ، ولا يتم لهم ذلك فيما قالوه ، لأنهم جوزوا الاستثناء في الطاعات لعلها هي قائمة في المعاصي ، ولأن الضرر بالمعاصي من حقه أن يتأخر / فلا يكون له حكم المرض في وقوع التحرز منه .

٥٢٥٤ /

(*) وقد قال رحمه الله أيضا انه لا يمتنع أن يصادف كون العافية صلاحاً عند الدعاء ، وكون المرض صلاحاً عند المسألة . فإذا جاز تساويهما من هذا الوجه صيرنا بالدعاء مجتلبين لمضرة قد كان يصح منا اجتلاب نفع بدلا منها . وكل ذلك يسقط ما ذكروه (*) .

وبعد ، فقد يجوز من أحدنا أن يقول في غيره ان الله تعالى يمرضه ويسقمه ، ان شاء الله . فلو كان ما قالوه بهذه المثابة ، لصح أن يقال ان فلانا يزنى ويلوط ، ان شاء الله . وامتناع ذلك على لسان الأمة ، يشهد لما قلناه بالصحة .

ومنها أن قولهم هذا يوجب أن ما يقع منا ، انما يقع لأن الله شاء ، فلذلك حسن الاستثناء . والمعلوم خلاف ذلك عندهم ، لأنه تعالى لو فعل

(١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) نكون : ساقطة من ص (٣) التمسنا من جهته : سألناه ط

(٤) وقد ٠٠٠ ما ذكروه : ساقطة من ط

القدرة الموجبة لذلك لوجود ، شاء أم لم يشأه . ولو شاء ذلك ولم يوجد القدرة ، لم يوجد . فكيف يقال ان الاستثناء انما حسن على هذا الوجه ؟
وبعد ، فلو حسن الاستثناء مع أنه مريد لم يزل لحسن أن يقال : اني أفعل كيت وكيت ، ان علم الله ، لأن كونه عالما ومريدا عندهم من صفات الذات ؛ فان جاز استعمال أحدهما فيما يخبر أنه يفعله ، ليجوزن استثناء الآخر .

(*) على أنه لو كان كما قالوه ، لحسن أن يقال اني أفعل كذا وكذا ان أحب الله أو رضىه أو اختاره ، كما يقال في المشيئة ؛ ولوجب أن تجرى هذه الألفاظ كلها مجرى المشيئة عند الأمة . وبطلان ذلك عندهم يوجب فساد معتد بهم (*) .

فان / قيل : (١) فهب أن ما ذكرته يبطل تعلقهم بذلك (١) ، فعلى أي وجه تحملون الاستثناء على مذهبكم ؛ وكيف يصح استعماله ؟
قيل له : قال شيخنا (٢) أبو على رحمه الله (٣) : انما لا يحث هذا الحالف ، ولا تكذبه في خبره ، لأنه لم يستثن مشيئة بعينها (٤) ، فتعلم أنها قد وقعت على ما استثناء . وهذا يبين ، لأنه اذا قال : والله لأعطينك حقا غدا ان شاء الله ، فليس هناك مشيئة معينة يقطع أنها وقعت بعد خلقه على وجه يقتضى كونه كاذبا وحاشا .

وقال رحمه (٥) الله ان المخبر والحالف يجب أن يريد بهذه المشيئة مشيئة

(١-٢) على أنه ... معتد بهم : ساقطة من ط (١-١) فهب ... بذلك :

ساقطة من ط (٢-٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) بعينها : بعينه ص (٤) رحمه الله : ساقطة من ط

الاجباء والاضطرار ، لأنه اذا ادعى ذلك فلم يقع الفعل علم أنه تعالى لم يشأه ، اذ لو شاءه لا ^(١) على جهة الاجباء لوقع لا محالة على ما قدمنا القول فيه . ومتى عنى ذلك خرج من كونه كاذبا أو حاثا .

فإن قيل : فما القول عنده اذا شرط مشيئة الاخبار في نيته أو ذكره لفظا ، فقال : والله لأقضين ما لفلان على من الدين ، ان شاء الله ، متى ذلك طوعا لا كرها .

قيل له : ان أراد بالمشيئة مشيئة تحدث في المستقبل ، لم يجب كونه كاذبا أو حاثا . وان أراد المشيئة التي بها صار الأمر بقضاء الدين أمرا ، وجب كونه كاذبا ، لأنه قد أخبر عن شيء على ما ليس به ^(٢) ، ويجب كونه حاثا .

فإن قال : فهذا بخلاف الاجماع .

قيل له : لم ينص أهل العلم على هذه المسألة بهذا التفصيل ، وإنما نصوا عليها على سبيل الاطلاق . فادعوا لك الاجماع في ذلك لا يصح .

وقد قال ^(٣) شيخنا أبو هاشم رحمه الله حاكيا عن الشيخ أبي على رحمه الله ^(٤) : أن الاستثناء / في الطلاق واليمين يتعلق بالتخلية ، وارتفاع المنع : والاقدار والتمكين ، ولا يتعلق بنفس المذكور في الكلام ؛ فلذلك لم يبحث الحالف والمخير .

وقال شيخنا ^(٥) أبو هاشم رحمه الله ^(٦) أن هذا الاستثناء يتعلق بالاعتق

(١) لا : ساقطة من ط (٢) على ما ليس به : بخلافه ط

(٣-٢) شيخنا ... رحمه الله : أبو على ط

(٤١٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

والتسهيل ، ولا يراد به المشيئة . يبين ذلك أنه لو قال : افعلوا كذا وكذا
إن لطف الله تعالى فيه أو سهله لقام مقام قوله : إن شاء الله . وقد علم أن
ما لطف فيه فلا بد من كونه ، فإذا لم يقع ما أخبر به علم أنه لم يلفظ فيه
ولم يسهله ، ولذلك لا يحسن استعماله ^(١) في المعاصي . وقال : إن الاستثناء
في الإيمان إنما يدخل ليقاف الكلام عن أن يلزم به ما لولا الاستثناء لكان
لازماً ، وصار في الشرع موضوعاً لزوال حكم هذه الإيمان . ورأيت ذلك
لجعفر بن حرب رحمه الله أيضاً .

فأما في الطاعات ، فالمتصد به اللطف والتسهيل ، لأن مراد المتكلم به
الاقطاع إلى الله تعالى ، والتمسك بمعوقته في الوصول إلى فعل ما استثنى
فيه . والمباحات وإن لم يلفظ فيها ، فإنه يحسن الاستثناء فيها ، ويراد به
التخلية والتمكين والتسهيل على سبيل الاقطاع إليه في التوصل إلى سائر
ما ندب أو أباح التوصل إليه . ولذلك لا يحسن الاستثناء في المعاصي .

واعلم أن حال الاستثناء أنه إذا حل على الكلام يختلف ، فلا يجب أن
يُجْعَلَ باباً واحداً . فمتى دخل في الإيمان والطلاق والعقاق / وسائر
العقود ، أو ما يجري مجراها من الأخبار ، اقتضى التوقف عن امضاء الكلام
والمنع من لزوم ما يلزم به ، وإزالته عن الوجه الذي وضع له . ولذلك يصير
ما تكلم به كأنه لا حكم له . ولذلك يصح على هذا الوجه أن يستثنى في
الماضي فيقول : قد دخلت الدار إن شاء الله ، ليخرج بهذا الاستثناء من أن
يكون كلامه خبراً ، أو يلزم به حكم .

وانما لم يدخل في المعاصي على هذا الوجه لأن فيه إظهار الاقطاع إلى

(١) استعماله : ساطعة من مس

الله تعالى ، وذلك لا يصح في المعاصي . وقد يدخل الاستثناء في الكلام ، ويراد به اللطف والتسهيل ؛ وذلك يختص الطاعات . ولذلك لا ينصل قوله : لأقومن غدا ، ولأقضين ما على من الدين ، ان لطف الله لي في ذلك وسهله من قوله : ان شاء الله . فدل أن هذا هو المقصد . فاذا قصد به هذا الوجه ، لم يجب ، اذا لم يقع ، كونه حائثا ولا كاذبا ، لأنه اذا ^(١) لم يقع علمنا أنه لم يلفظ فيه ، لأنه لا لطف له .

وليس لأحد أن يعترض ذلك بأن الطاعات لا بد فيها من لطف . فكيف يصح لكم هذا القول ، وذلك لأن فيها ما لا لطف فيه ^(٢) أصلا ، فلا يبعد أن لا يقع منه ، ويكشف اتفاؤه من جهة عن أنه لا لطف فيه أصلا ^(٣) ، فيخرج من كونه كاذبا أو حائثا .

وقد يدخل الاستثناء في الكلام ، ويراد به التسهيل ، والاقدار ، والتخية ، والبقاء على ما هو عليه من الأحوال . وهذا / هو المراد به اذا أدخل في المباحات ، لأنه يقصد به هذه الأمور على سبيل الانقطاع اليه تعالى ^(٤) ، واظهار الحاجة اليه في التوصل الى ما يريد من منفعة الدين والدنيا . فلا يلزم على ذلك جواز الاستثناء في المعاصي .

وقد يذكر الاستثناء في الكلام ، ويراد به اظهار الانقطاع اليه تعالى ، من غير أن يقصد به شيء ^(٥) مما ذكرناه ، ويكون غير معتد به في كونه كاذبا أو حائثا ، لأنه في الحكم كأنه قال : لأفعلن كذا ، ان وصلت الى

(١) اذا : ان ص

(٢) فيه : له ط

(٣) أصلا : ساقطة من ص

(٤) تعالى : عز وجل ط

(٥) شيء : شيئا ص

مرادى ، مع انقطاعى اليه سبحانه ^(١) ، واظهارى الحاجة اليه ، فيكون نفس فعله الذى أخبر عنه كالمشترط . فعلى هذه الوجوه يحمل الكلام فى الاستثناء ، ويفارق ذلك قوله : والله لأقضين حقا ان قدم زيد ، لأن المقصد بذلك جعل القدوم نفسه شرطا ، لا أنه يذكر ويراد به غيره .

وليس لأحد أن يقول أن حملكم الاستثناء على هذه الوجوه ترك للظاهر من غير دليل ، وحكم " منكم على سائر الناس أنهم الى هذه الوجوه يقصدون بالاستثناء . وكلا الوجهين لازم لكم . وذلك لأن ما ذكرناه ، اذا كان هو الواجب فى الشرع أن يريده ، وهو المقصد به عند المسلمين ، صار كأنه الظاهر ، كما قوله فى ألفاظ الشرع والتعارف . وقد بينا أن من خالفنا لا يمكنه حمله أيضا على / ظاهره . فاذا تنازعنا التأويل حملناه على ما يشهد به التعارف والمقاصد . وهذه الجملة تسقط سائر ما حكيناه عنهم فى السؤال ^(٢) .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت أنه تعالى يحسن منه أن يريد أشياء يقبح منا أن يريدها ، وذلك نحو ارادته أن يعاقبنا ، ويقبح منا ذلك . ويحسن منه أن يريد أن يبقيه مع العلم بأنه يكفر ، ويقبح منه أن يريد ذلك من نفسه . ويحسن منه تعالى أن يريد امراض زيد اذا كان فيه صلاح ، ويقبح منه أن يريد امراض نفسه ، كما يقبح منه أن يدعو الله أن يمرضه ويحسن منه تعالى أن يريد ^(٣)

(١) سبحانه : تعالى ط

(٢) فى السؤال : ساقطة من ط

(٣) أن يريد : ساقطة من ص

امانة النبي صلى الله عليه ، ويقبح منا ذلك . ويحسن منه جل وعز ^(١) أن يريد ببقية ابليس مع علمه بأنه يحمل الناس على المعاصي ، ويقبح منا ارادة ذلك . فاذا صح ذلك فغير ممتنع أن يحسن منه أن يريد ^(٢) الكفر والمعاصي ، وإن قبح منا ارادتهما . لأن الذي له حسن منه ارادة ما قدمناه مع قبحها منا ، هو كونه مختصاً بأنه المالك الأمر الناهي . أو لأنه إذا كان عالماً لنفسه حسن منه أن يريد ما علمه على الوجه الذي علمه عليه . فلذلك فارق حاله حالنا في ذلك :

وهذا ^(٣) غلط ، لأن ارادته تعالى للشيء قد تحسن لوقوعه على وجه يحسن عليه ، ويقبح ^(٤) منا لأنها تقع على وجه بخلاف ذلك الوجه ، وقد بينا في أول المدل أن الفعل قد يحسن لوقوعه على وجه ويقبح ^(٥) مثله لوقوعه على خلافه . وإنما المستحيل أن تقع الارادة منا ومنه على وجه واحد ، فتحسن منا وتقبح منه ، أو تحسن منه وتقبح منا . وهذا / مما ندفعه ؛ فارادتنا عقاب أنفسنا لما تقبح لأنه اضرار بالنفس ، من غير تقبح ، أو ^(٦) دفع ضرر . والانسان ملجأ الى أن لا يريد ذلك بنفسه ؛ وارادته أن يعاقبنا لا تجرى هذا المجرى ، لأنه ممن يستحيل عليه المضار . فاذا كان العقاب حسناً للاستحقاق ، فارادته منه تعالى كمثلاً . وكذلك ارادته ببقية مَنْ يعلم أنه يكفر تحسن ، لأنها ارادة لما تؤديه الى منفعة

٢٥٧ /

(١) جل وعز : ساقطة من ط

(٢) أن يريد : ارادة ط

(٣) وهذا : الجواب وهذا ط

(٤-١) منا : ويقبح : ساقطة من ص

(٥) أو : و ص

عظيمة ، وقد تمررت من وجوه القبح ؛ وتبجح منا هذه الإرادة لما فيها من تعجل النعم ، واستجلاب المضرة ، فلذلك قبحت منا ، وحسنت منه .

وأما إرادته المرض فانما حَسُنَتْ لأن المرض صلاح ، وقد يضمن عليه عوض ؛ فكما يحسن منه فعله ، فكذلك تحسن منه إرادته . وأما المرض نفسه فمحرم عليه أن يكره المرض لحسنه ، وكراهة الحسن ^(١) قبيحة ، ويجب عليه الرضا به وترك الجزع منه ، وأن يريد أن يفعل به إن كان صلاحا . إلا أنه قد تَعَبَّدَ أن يريد العافية ويسألها الله ، لأنه عند ذلك إلى فعل الطاعات أقرب ، وعن فعل المعاصي أبعد ، فصار ما له حسن إرادة العافية منه على شرط كونه صلاحا هو لما ^(٢) فيه من الصلاح ؛ وإرادته المرض في المستقبل فيه فساد ، فلذلك لم تحسن منه .

فأما ما قد وجد من الأمراض ، فالواجب عليه الرضا به ^(٣) على ما ذكرناه . وقد علم أن معنى المصالح لا يجوز على الله تعالى ^(٤) في أفعاله / ، ولذلك فارق حاله حالنا .

٢٥٨ /

وأما إرادته لموت النبي صلى الله عليه ، فانما تحسن لما فيها من تخفيف المحنة ، بإزالة التكليف عنه ونقله إليه ، وإلى ما يستحقه ، وقد يحسن منا أن يريد ذلك لو علمنا أن في موته في بعض الأحوال هذا المعنى . ولذلك يحسن من مَلَكَ الموت ، أن يريد قبض روحه ، وإنما يقبح من إبليس ^(٥) أن

(١) الحسن : المرض ص

(٢) لما : ما له ط

(٣) به : ساقطة من ط

(٤) تعالى : سبحانه ط

(٥) إبليس : أحدنا ط

يريد اماتته ، لأنه يريد له لأجل خمول الدين . وعلى هذا الوجه ^(١) يقبح من كل أحد أن يريد ^(٢) موته .

وليس لأحد أن يقول : ان حسن منكم ارادة موته ، فيجب أن يحسن منكم أن تمنوه . لأن تمنى موته على وجه الخلاص له من التكليف يجب أن يحسن كالارادة ، وانما نهي صلى الله عليه أن يتمنى أحدنا الموت لضر نزل به ، لأنه والحال هذه يتساه على وجه الجزع ، مما نزل به ، فيقبح لذلك . فأما اذا خلا من وجوه القبح ، فيجب أن يكون حسناً .

فأما ارادته تعالى ببقية ابليس ، فلأنه قد عرضه بالبقية لمثل ما عرض له سائر المكلفين ، فيجب أن تكون حسنة ؛ ويحسن من الواحد منا أن يريد من الله تعالى أن يبقيه ^(٣) على هذا الوجه . وانما يقبح منه ذلك على وجه خمول الدين والاكتثار من المعاصي . فقد صحَّ بهذه الجملة فساد ما سألوا عنه .

وعلى هذا الوجه نجيب عن جميع ما يسألون عنه من هذا الجنس . وقد بينا أن وجه حسن فعله لا يصح أن يكون لكونه ^(٤) مالكا أمراً فاهياً ، وأشبعنا القول فيه من قبل . فلا وجه لتعلقهم بذلك ^(٥) . /

٢٥٨ /

وقد بينا أن كونه عالماً لا يقتضى حسن ارادته لما علمه على الوجه الذي علمه ، وكشفنا ذلك بالشاهد ، فلا يصح تعلقهم بذلك .

وأما المعاصي والقبايح ، فانما قبحت ارادتهما ، لأنها ارادة " للقيح ،

(١) الوجه : ساقطة من ص (٢) أن يريد : ساقطة من ص

(٣) أن يبقيه : ببقيته ط (٤) لكونه : كونه ص

(٥) لتعلقهم بذلك : لاعادته ط

فحكم الغائب والشاهد فيه لا يختلف . ففارق ما قدمنا ذكره من الأمور التي فارق الغائب الشاهد فيه على بعض الوجوه .

على أن ما يريده تعالى من المرض وموت النبي صلى الله عليه ، وبقيّة مَنْ يريد بقيته ، هي أفعال^(١) قد ترد بها . فإنّ جاز لهم أن يستدلوا بحسن ارادته لها على حسن ارادته للمعاصي ، ليجوزن لغيرهم^(٢) أن يستدل بذلك على أنه يحسن منه أن يريد التفرد بالكذب والظلم ، والأمر بالقبيح ، والنهي عن الحسن ، وبئس الكذابين . وهذا إن ارتكبه لم يمكنهم التمسك بشيء من الدين البتة .

وليس لهم أن يقولوا : إذا جاز أن يريد من غيره أن يعبد ، ويستحيل أن يريد من نفسه العبادة ، فهلا جاز أن يريد من غيره الكذب والظلم ، وإن استحال أن يريدهما^(٣) من نفسه ؟ وذلك لأن العبادة تستحيل منه ، وتصح من غيره ، لأنها أفعال مخصوصة تقع على وجه الخضوع والتذلل ، ولذلك استحالت منه . وكذلك الشكر ، لأنه اعتراف^(٤) بنعمة المنعم ، ويستحيل عليه سبحانه التمتع ، وما يؤدي إليه . وكذلك القول في نظائر هذه المسألة .

وليس كذلك / حال الظلم والكذب ، لأنها يقبحان منه منفرداً بها ،
كما يصح وقوعهما من العبد . فإنّ جاز أن يريدهما من غيره ، وحسن ذلك منه ، ولم يوجب قصاصاً فيه ، فيجب أن يحسن منه أن يريدهما من نفسه كما حسن ذلك منه في سائر الأفعال الحسنة .

(١) قد : ساقطة من ط

(٢) لغيرهم : يريدهما ط

(٣) يريدهما : ساقطة من ص

فان قالوا : انما اعتدنا على هذا السؤال ، لأن ارادة ^(١) المرض ، وموت النبی ، وتبقية مَنْ يعلم من ^(٢) حاله أنه يكفر ، قبيح ، وان حسن منه ارادته فيجب أن تحسن منه ارادة سائر القبائح .
 قيل لهم : انا قد بينا من قبل أن هذه الأشياء ليست قبيحة ، وسنين من بعد وقوعها على وجه يحسن انتفاء وجوه القبح عنها . وذلك يسقط ما قالوه .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت أنه تعالى ^(٣) قد أراد القبيح وأباحه عند الاكراه ، فقال تعالى : « الا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » ^(٤) . ولا خلاف بين الناس في أن اظهار كلمة الكفر يحسن عند الخوف ، وان كان لولاه لكان كفرا قبيحا . فاذا حسن ذلك ، فما الذي يمنع من أن يحسن منه سبحانه ارادة سائر القبائح .

وهذا بعيد ^(٥) ؛ لأن الذي يقوله شيوخنا أبو علي وأبو هاشم وغيرهما رحمهم الله ^(٦) ، أنه تعالى ما أباح في الحقيقة كلمة الكفر ، وانما أباح التعريض . فأما أن يحسن منه الاخبار عن أنه ثالث ثلاثة ، أو أن محمداً صلى الله عليه كاذب ، فمعاذ الله ؟ كيف يصح ذلك ؟ وعندنا أن الكذب يتبع لأنه كذب ، وإباحة القبيح قبيحة ، كما أن الأمر /
 به قبيح ، و ارادته كالأمر به على ما بيناه من قبل . فاذا صح ذلك سقط

١٢٥٩ /

(١) ارادة : ساقطة من ط (٢) من حاله : ساقطة من ط

(٣) تعالى : سبحانه ط (٤) النحل ١٦/١٠٦

(٥) وهذا بعيد : الجواب وهذا بعيد ط (٦) رحمهم الله : ساقطة من ط

السؤال ، لأنه بُني على أنا نقول ان كلمة الكفر تحسن بالاكراه . وقد انكشف بما قلناه أن الذي قضينا بحسنه هو مثل كلمة الكفر في الجنس ، ولا يكون خبرا ، بل قد يكون تعريضا أو دفعا للمضرة من غير أن يقصد به الخبر ، أو يخبر به ^(١) على وجه الحكاية عن غيره ، فيكون صادقا . وانما يقبح منه ذلك مع ارتفاع النقية والخوف ، وان كان صدقا ، لأن فيه إيهام الكفر ، ولأن فيه فسادا في الدين . وعند الخوف يزول هذا المعنى .

فأما ما ذهب اليه شيخنا ^(٢) أبو الهذيل رحمه الله ^(٣) من أن كلمة الكفر تحسن عند الخوف والاكراه ، ففي غاية البعد . وان كان الفصل بين قوله وقول المجبرة ظاهرا . لأنه يقول انه عند الاكراه له ^(٤) كأنه فعل غيره فيه ، فلذلك لم يستحق الذم عليه ، وجاز أن يباح له ، وفارق حاله حال ما فخره ، ونجره مجرى فعل الملجأ ، الذي ، وان كان قبيحا ، فانه لا يستحق الذم عليه . وليس كذلك قولهم ، لأنهم يقولون انه تعالى أراد القبائح ، وان كانت واقعة منه ومن العباد على جهة الاختيار . وهذا يقبح منه ، كما يقبح منا في الشاهد ، ويقتضى من النقص فيه سبحانه مثل ما يقتضيه في ^(٥) الشاهد . لكن الفصل بين قوله وقولهم ، وان كان ظاهرا ، فقوله باطل عندنا ، لأن ما له قبح الكذب في حال السلامة هو كونه كذبا ، والخوف لا يخرج / من كونه كذلك ، فاذن لا يخرج من كونه قبيحا ، واذا كان قبيحا فاباحته قبيحة .

٢٥٠ /

(١) به : عنه ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٤) له : ساقطة من ط (٥) في : ساقطة من ص

ولا فرق والحال هذه بين مَنْ يجيز اباحته ، وبين مَنْ يجيز الأمر به .
ولا فرق بين مَنْ أجاز ذلك ، وبين مَنْ أجاز اباحة القبائح في حال السلامة .
فإنّ جاز أن يقتضى خوف حسن الفعل الواقع على وجه يقبح ، لنجوز أن
أن يقتضى حسن كل قبيح . وإنّ (١) جاز أن يحسن ذلك فهلا جاز أن
يحسن منه تعالى فعل القبيح لحاجة العباد ؟ لأن ما حسن منهم للحاجة حسن
منه لحاجتهم . وهذا يؤدى الى جواز أن يأمر بالقبيح ، ويكذب في اخباره
تعالى عن ذلك . فقد صح أن ما قلناه هو الصحيح في هذا الباب .

ولا يقدح في ذلك ما قالاه رحمهما الله (٢) أن فعل الساهى والنائم
لا يقبح ألبتة ، لأنهما قالوا ذلك لأنه لا صفة له زائدة على الوجود . وليس
كذلك فعل المكره ، لأنه مقصود اليه ، فحاله وحال ما يقع منه مع عدم
الاكراه لا تختلف اذا وقع على وجه واحد .

فإن قيل (٣) : فالظلم من الساهى يقع على الوجه الذى يقع من القاصد ،
فيجب على هذا الموضوع أن يحكموا بقبحه .

قيل له : كذلك نقول ، واليه كان يذهب شيخنا (٤) أبو عبد الله
رحمه الله (٤) ، واليه (٥) كان يميل شيخنا (٤) أبو اسحاق بن عماش
رحمه الله (٤) وما قدمناه من العلة يصحح ذلك . وانما قالوا (*) رحمهما الله (٤)
أنه لا يقبح ، لأنهما أجرياه مجرى سائر أفعاله (٦) في أنه لا صفة له زائدة

(١) وإن : ولئن ط (٢) رحمهما الله : ساقطة من ط

(٣) قيل : قال ص (٤) ، (٤) ، (٤) ، (٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) واليه كان : ر ط

(٥) فى الهامش بقلم آخر . يعنى ابا على و ابا هاشم .

(٦) فى أنه ... أفعاله : ساقطة من ط

٢٦٠ /

على ما هو عليه في جنسه / والفصل بينه وبين سائر أفعاله ^(١) ظاهر ، لأنها أجمع يجب أن تقع على وجه زائد على وجوده ليحسن أو يقيح ، كالكلام والحركة . والظلم يكفي في قبحه كونه ظلماً ، ولا يتعلق كونه كذلك بالقصد . فإذا صحَّ ذلك ثبت ما قلناه ، وبطل ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت عندنا أنه مريد لنفسه ، فيجب أن يكون مريداً لجميع ما يوجد من قبيح أو حسن ، كما أنه يجب أن يعلم كل معلوم من حيث كان عالماً لنفسه ؛ وهذا مما بينا من قبل فساد ، ودلنا على أنه مريد بإرادة . وإذا بطل ما أصبته ، بطل بطلاته ما فترعته عليه .

وبعد ، فلو ثبت كونه مريداً لنفسه ، لم يجب على أصامهم ما قالوه ، لأن عندهم أنه وإن كان مريداً لنفسه ، فانه يصح أن يريد كون ما يكون دون كون ما لا يكون ، ويريد كون الشيء على وجه دون وجه . فما الذي يمنع من أن يكون مريداً للحسن دون القبيح ؟

على أن التوصل ^(٢) إلى ابطال كونه مريداً لنفسه بأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون ^(٣) مريداً للقبيح ، وذلك صفة قص لا تجوز عليه أولى من أن ثبت كونه مريداً لذلك من حيث كان مريداً لنفسه .

وقد بينا من ^(٤) قبل أن ما كان قصاً من الصفات لا تفرق فيه حال

(١) أفعاله : نهاية السقوط من ط

(٢) التوصل : المتوصل ط

(٣) أن يكون : كونه ط (٤) من قبل : ساقطة من ط

صفات النفس ، وحال صفات (١) العلة . (٢) فليس لأحد أن يعترض فيما ذكرناه / بهذا الكلام ، وسقط ما تعلقوا به (٢) . ٢٦١ د /

على أن من قول بعضهم ان الله سبحانه (٣) متكلم لنفسه ، وأمر لذاته ، ولم يجب أن يتكلم بكل (٤) ضروب الكلام ، ويأمر بكل ما يصح أن يؤمر به . فهلا جوزوا كونه مریدا لذاته ، وان لم يجب أن يريد القبائح .

(١) وحال صفات : وصفات ط

(٢-٢) فليس ٠٠٠ به : فلا يجب أن يعترضها ط

(٣) سبحانه : ساقطة من ص (٤) بكل : بجميع ط

فصل

في ذكر جملة ما يلزمهم على القول

بأن الله سبحانه يريد القبايح من العباد

أحد ما يلزمهم القول بأنه تعالى سفيه ، من حيث أراد السفه والقييح ؛ لأن هذه القضية واجبة في الشاهد فيمن أراد القبيح . ولا ينفصل حال مريد القبيح من حال فاعل القبيح في أنه سفيه ، فيجب مثله في الغائب . ومتى فرقوا بينه وبين الشاهد ، لزّمهم ^(١) أن لا يكون حكيما وان أراد الحكمة وفعلها ، ولزّمهم ^(٢) أن لا يكون صادقا ، وان فعل الصدق ، أو أن لا يكون اخباره عن الشيء على ما هو به صادقا ، ولا اخباره عن الشيء على ما ^(٣) ليس به كذبا ، ويوجب عليهم نقض حقيقة كل شيء ، وجواز اثباته في الغائب بخلاف الشاهد . والمعتمد في الزام هذا الوجه ما قدمناه ، من أن ارادة القبيح قيحة ، وأن من أقدم على القبيح يستحق الذم .

وليس لهم أن يقولوا : ان المريد للسفه منا انما كان سفيها ، لأنه تهى ^(١) عن ارادة السفه ، وتجاوز ما حده له . وليس هذه حال القديم سبحانه ^(٢) ، لأننا قد بينا من قبل أن التفرقة بينه وبيننا من هذا / الوجه لا تصح . وأن ما يقبح منا يجب أن يكون قبيحا منه ، فكذلك ما يوجب كون الواحد منا سفيها مذموما ، يوجب كونه سبحانه ^(٣) كذلك ، لو صح عليه .

(١-٢) أن لا ٠٠٠ ولزّمهم : ساقطة من ص

(٢) على ما : بما ط (٣) سبحانه : ساقطة من ص

وليس لهم أن يقولوا : ان ارادة السفه لا تقبح ، لأنها ارادة" للسفه ، ولا يجب كون فاعله سفيها لأجلها ^(١) ، لأن الواحد منا لو أراد السفه لنفع له فيه ، لحسن ذلك منه . وكذلك قول في الكذب وغيره .

وذلك لأن ما ادعوه لا أصل له ؛ لأننا نقول ان ذلك يقبح على كل حال ، وانما يلتبس في بعض الأحوال حكمه لحصول نفع فيه ، فيحتاج في معرفة قبحه الى استدلال .

وقد بينا من قبل أن الكذب يقبح لأنه كذب ، وأن ارادة القبيح تقبح لأنها ارادة للقبيح ، فلا وجه لاعادته .

وقولهم انه يحسن من الانسان أن يقول لطالب دم المؤمن اذا سأله عنه : أهو في الدار أم لا ، أن يقول : ليس في الدار ^(٢) ، وان كان كاذبا ، ليخلصه من القتل ، لا يصح عندنا . لأن ذلك قبيح منه . والواجب عليه أن يخلصه بالتعريض وما يجري مجراه ، فأما بالكذب فلا يحسن منه ذلك .

وليس لأحد أن يقول : يجب أن يحسن منه الكذب ، اذا لم يعرف المعارض . ويجب أن يحسن من المكروه ذلك أيضا عند الخوف ، اذا لم يتنها له التورية . وذلك لأن العارف بالعادات من العقلاء لا بد من أن يعرف / المعارض كما يعرف الخبر ، ويعرف التورية والالغاز ، كما يعرف الصحيح من الكلام . فاذا قصد الكذب مع تمكنه من الوصول الى غرضه بالصدق ، لم يخرج من أن يكون مقدما على قبيح . ولو صح ما قالوه من أن فيهم من لا يعرف ذلك ، لكان ملوما اذا فعله ، وهو متسكن من معرفته ، كما نقوله في البرهمنى والخارجي .

٢٦٢ و /

(١) لأجلها : لأجله ص (٢) في الدار : هو فيها ط

وقد بينا أنه يلزمهم إذا جاز أن يريد القبيح من غيره أن يجوز أن يريد من نفسه ، وأن يريد أن يكذب في أخباره ، وينفرد بالظلم ، ويمذب الألبياء ، ويشيب الفراعنة . وارا دته عندهم توجبه . فيجب أن لا يأمنوا من كون ذلك ، وفي ذلك انصلاح^(١) من الدين ، وخروج^(٢) عن الاسلام .

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله ^(١) القول أن كل الأنبياء كذابون ، لأنه إذا جاز أن يريد القبيح والسفه جاز أن يريد اظهار المعجزة على الكذابين أو على الصادقين ، ويحملهم على الضلال والكفر ، ويريد ذلك أجمع ، فيقع على حد ما أرادوه ^(٢) . وفي هذا ^(٣) هدم النبوات ، وأن لا يصح لهم التسك بالشرائع ^(٤) ، وأن لا يثقوا بشيء من أدلة الاعلام . وسنبيّن هذه الطريقة مشروحة في المخلوق ان شاء الله ^(٥) .

وأحد ما يلزمهم اضافة السفه الى التقديم تعالى من حيث أثبتوه أمراً بما يكرهه ويسخطه ، وناهيا عما يريد . وهذا من أكد ما يدل على سفه من وصف في الشاهد . فيجب نفيه عن الله تعالى ، ^(٦) أو اثباته سفيها ، تعالى عن ذلك . ^(٥)

فان قيل : انا لا نقول انه أمر / بما لا يريد ^(٧) ، كما لا نقول انه أمر بما لا يعلم ^(٨) ، وانما نقول انه أمر بما يريد أن لا يكون .

قيل له : انا قد بينا أن الارادة تتناول الشيء على سبيل الحدوث ،

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٢) أرادوه : أراد ط

(٣) وفي هذا : وهذا ط (٤-١) وإن ٠٠٠ الله : ساقطة من ط

(٥-٥) أو اثباته ٠٠٠ ذلك : ساقطة من ط

(٦) يريد : يريد ط يعلم : يعلم ط

فلا يصح أن يقال انه تعالى أمر الكافر بما أراد أن لا يكون من الايمان ، فيجب إذن أن يكون أمراً بما لا يريده أصلاً .

وبعد ، فإن "مَنْ أَمَرَ غَيْرَهُ بِمَا يَرِيدُ أَنْ لَا يَكُونَ ، فَهُوَ بِنَزْلَةِ مَنْ أَمَرَ غَيْرَهُ بِمَا يَكْرَهُهُ فِي الشَّاهِدِ فِي أَنَّهُ سَفِيهٌ . فَمَا قَالُوهُ لَا يَخْرُجُ مَا أوردناه من أن يكون لازماً لهم .

على أن الأمر من أقوى ما يدل على أن الأمر يريد الشيء ويجببه ويرضاه ، والكراهة تضاد هذه الأمور . فمن زعم أنه تعالى قد أمر بما يكره ، فقد أثبت في المعنى على حكين يستحيل اجتماعهما . وقد أضاف إليه التلبيس ، لأنه نسب إليه الأمر الدال على أنه يريد ، مع كونه كارهاً لما أمر به . وقد يثبتنا فساد قولهم أن "أرادة الشيء كراهة" لتركه ، وأن الأمر بالشيء نهى" عن ضده . فليس لهم أن يدفعوا هذا الكلام بهذا الأصل .

وقد ثبت أنه يلزمهم كون الكافر مطيعاً لله سبحانه ، محسناً كالمؤمن ، وأن لا يكون أحدهما بالثواب أولى من الآخر ، ^(١) وأوضحنا الوجه فيه ، فلا طائل في اعادته ^(١) .

وقد ألزمهم شيخنا ^(٢) أبو هاشم رحمه الله ^(٣) أن لا يكون المكلف على مذهبهم بأن يكون فاعلاً للكفر أولى من الايمان ، لأن من قولهم انه تعالى ^(٤) أراد كون الكفر قبيحاً فاسداً متناقضاً ، وأراد / كون الايمان حسناً مرضياً ممدوحاً ، ولا يقولون انه يريد

٢٦٣ /

(١-١) وأوضحنا ٠٠٠ اعادته : ساقطة من ط

(٢-٢) شيخنا . رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) تعالى : سبحانه ط

حدثتهما . فإذا كان مريدا لكونهما على هذه الصفة ، فلم صار أحدهما بالوجود أولي من الآخر ، ولم يحصل مريدا لأحدهما على وجه يتعلق به ؟ فان قالوا : انه يريد كون الكفر منه ، فلذلك كان بالوجود أولي .

قيل لهم : فيجب أن يحسن منا أن يريد كون الكفر أيضا كما حسن منه ، وأن لا يمتنع أن يأمرنا ^(١) الله تعالى بذلك . وذلك يؤدي الى أن لا نأمن في كثير من الأنبياء أنهم دعوا الى الكفر ^(٢) وارادته . وأحد ما ألزمهم السلف القول بأن إبليس موافق الله عز وجل فيما يريد من الكفار ^(٣) ، والنبي عليه السلام مخالف له ، لأنه يريد منهم الإيمان .

وليس لهم أن يقولوا : ان إبليس لم يرده على الوجه الذي أراده الله ، لأن الله ^(٤) أراد كونه قبيحا ، وإبليس أراد كونه ^(٥) حسنا . وذلك أنا قد بينا أن الارادة تتناول الشيء على طريقة الحدوث ، فيجب أن يكون تعالى ^(٥) مريدا لحدوثه ، وكذلك إبليس . وهذا حقيقة المتابعة . ويجب أن يكون الله تعالى ^(٥) في حكم الموجب للكفر عليهم من حيث أراده ، وفي حكم الأمر به ، مع أنه قد أمر النبي بالتهى عنه ، والدعاء الى خلافه ، والكراهة له . وقولهم : ان إبليس لا يحصل موافقا لله ^(٦) من حيث نهاه عن ذلك ، والنبي صلى الله عليه من حيث أمره بذلك ، فيجب كونه موافقا له ، وإن كره ما أراده ، بعيد ؛ لأن الموافقة في الشيء ترجع الى أنه يفعل مثل

(١) يأمرنا : يأمر ط

(٢-٣) وارادته ... من الكفار : ساقطة من ص

(٣) الله : الله اذا ص

(٤) كونه : ساقطة من ط

(٥، ٥) تعالى : سبحانه ط (٦) الله : له ص

٢٢٦٣ / ما (١) فعله ، فاذا أراد ابليس نفس ما أرادته القديم ، فقد وافقه (٢) / في الارادة ، وان صح أن يقال انه خالف (٣) أمره . (٤) واذا كره الرسول صلى الله عليه وسلم نفس ما أرادته القديم جل وعز ، فقد خالفه ، وان صح أن يقال انه وافق أمره (٥) .

وقد ألزمهم شيخنا رحمهم الله (٥) القول (٦) بأنه يجب على العبد ما أرادته النبي عليه السلام دون ما أرادته الله تعالى . ولو جاز ذلك لجاز أن يلزمه ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم ، دون ما أمر الله سبحانه به ، وما ألزمه النبي دون ما ألزمه الله سبحانه . وهذا تصريح بجواز مخالفة الله جل وعز ، والاقdam على معصيته .

وهذا الوجه مبنى "على ما قدمناه من أن" ارادة القبيح قبيحة" ، وأن الأمر والايجاب بالارادة يكونان كذلك .

وقد ألزمهم شيخنا القول بأن الله جل وعز (٧) يحب الكفر ويرضاه ويختاره ، كما يشاؤه ويريده ، لأن معاني ذلك كله تتفق . وقد دللنا عليه من قبل .

وقد بينا أن من يرتكب ذلك من المتأخرين ، ويخرق الاجماع ، ويرد النص ، ويلزمه جواز الأمر بالفحشاء والمنكر ، وبسائر القبائح ، وأن يطلق القول بأن من رضى الله فعله يدخله النار ، ويلزمه أن يقول انه يعذب

(١) ما : ساقطة من ط (٢) وافقه : خالفه ط

(٣) خالف : وافق ط (٤-٤) واذا . . . أمره : ساقطة من ط

(٥) شيخنا رحمهم الله : الشيوخ ط

(٦) القول : ساقطة من ط

(٧) جل وعز : تعالى ط

من يرضى عنه ، كما يشب مَنْ هذه حاله . وَمَنْ استجاز القول بذلك ،
لزمه القول بأنه يجوز أن يشب مَنْ يسخط فعله ويسخط عليه .

ومنهم مَنْ يفصل بين الإرادة والمحبة بأن يقول : ان المحبة ثواب
أو مدح ؛ وليس كذلك الإرادة . وقد بينا فساد / ذلك من قبل .

٢٦٤ /

وقول مَنْ قال منهم : انه يقال ان الله تعالى (١) أحب كذا أو أبغض
كذا ، فيجب أن يكون من صفات الفعل ، يبطل ؛ لأنه يقال انه تعالى أراد
كذا وكره كذا . بل استعمال ذلك آيئ وأظهر .

وكما يقال انه سبحانه يحب زيداً ويبغض عمرواً ، فقد يقال انه يريد
منافع زيد ويكره منافع عمرو .

وقد ألزمهم شيوختنا رحمهم الله (٢) أن يكون تعالى أحب للكافر منه
للمؤمن ، وأقرب الى أن يريد الخير له ، لأن عندهم أن مَنْ أقدم على
الكفر مائة سنة قد يتوثر إيمانه ، ويخلق فيه ، ويحبه له . وَمَنْ أطاع
الله (٣) مائة سنة (٤) ، يريد خلق الكفر فيه . وفي هذا من الفساد ما لا خفاء به .
وألزموهم القول بأنه تعالى اذا أراد من غيره أن يسبه ويشتمه ويسىء
الثناء عليه من غير حاجة ، فيجب أن يكون أهلاً لذلك . كما أن الواحد منا
اذا أراد من غيره (٥) السفه عليه فهو أهل له .

ولا يجب أن يقال : اذا خلق الولد انه أهل له ، لأن القول بأنه أهل
للولد يقتضى أن يجوز الولد عليه ، أو يوهم ذلك . ولا يضاف الولد الى

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٣) أطاع الله : أطاعه ط (٤) سنة : ساقطة من ص

(٥) من غيره : لغيره ص

مَنْ هو أهل له بالخلق . وليس كذلك ما ألزمهم ، لأنه يضاف اليه من حيث الاختيار .

ويلزمهم على هذه الطريقة القول بأنه قد أراد عبادة المسيح ، وأن يكون أهلاً للالهية ، لأنه بإرادة ذلك منهم قد صار كأنه واجب عليهم . ولا يلزمنا شيء من ذلك من حيث قلنا انه قد علم هذه الأشياء ، لأن العالم بكونه عالماً / ٥٢٦٤
بالشيء لا يضاف اليه ، ولا يصير أهلاً له .

وقد ألزمهم^(١) القول : بأنه انما قُبِحَ الكفر لأن الله تعالى أراد كونه قبيحاً . وكذلك القول في حسن الايمان . وهذا يؤدي الى أن تحصل الأشياء على حقائقها ، لأنه سبحانه^(٢) أراد كونها كذلك . ولو صح هذا في كونه مريداً لصح مثله فينا ، فكانت ارادتنا تؤثر في حقائق الأشياء . وهذا يؤدي الى أن تريد كون الشيء حسناً ، ويريد الله تعالى قبيحاً ، فيصير حسناً قبيحاً في حالة واحدة . ويوجب لو أراد تعالى كون عبادة غيره حسناً ، وكذلك الكفر بنعمته أن يصير حسناً ايماناً . وهذا يؤدي الى أن لا نأمن مثل ذلك في جميع ما كلفناه ، واقتصر علىنا .

والزموهم القول بأنه لا وجه لانتزال الكتاب ، وبمئة الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ لأنه اذا كان يريد منهم ما علم أنه يقع منهم ، وارادته منهم ذلك موجبة ، فلا بد من وقوع الكفر من الكافر ، والايمان من المؤمن ، حصل الكتاب والوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب أم لم يحصل ذلك^(٣) ،

(١) الزموهم : ألزمهم ط

(٢) سبحانه : تعالى ط

(٣) ذلك : ساقطة من ط

بَعِثَ^(١) الأنبياء إليهم^(٢) أم لم تبعث^(٣) . فكل قول يوجب كون الكتب والرسل عبثا وجب فسادها .

ويلزمهم أن لا يكون لللطاف التي يخلقها تعالى معنى بثة ، لأن وجودها كعدمها ، في أن الذي يوجد هو الذي أراده جل وعز ، ولو بذلنا كل جهد . وفي ذلك ابطال الرغبة اليه بأن يلفظ لنا ويعيننا . وفي ذلك خلاف الاجماع .

ويلزمهم القول بأنه جل وعز^(٤) / لم يزل مديراً مقدرًا ، لأن التدبير والتقدير هما الارادة . ولا فترق بين من أجاز ذلك ، وبين من أجاز وجود التدبير منه فيما لم يزل اذا جاز كونه جواداً محسناً منعمًا فيما لم يزل . وهذا في غاية الفساد .

وقد ألزموهم القول بأنه سبحانه^(٥) اذا جاز أن يريد القبائح جاز أن يأمر بها ، ويزينها ، ويدعو اليها ، ويأمر الأنبياء بالدعاء اليها . وذلك يؤدي الى أن لا نؤمن أن أوامره جل وعز^(٦) في القرآن كلها أوامر باطل^(٧) . ولا يمكنهم دفع ذلك بأن يقولوا انه قد أخبر أولا بأنه لا يأمر الا بالحق ، لأنه يلزمهم أن يكذب في اخباره . فكيف يوثق بما ذكروه ؟ ومن أين أن القرآن من عند الله على قولهم ؟ وهلا جاز أن يكون من النبي صلى الله عليه ، أراد كونه منه ، فكان ، وان لم يكن نبيا . وكذلك القول في سائر الاعلام أنه يجب أن لا يؤمن فيها ما ذكرناه .

(١) بعثت : بعث ط (٢) إليهم : ساقطة من ط

(٣) تبعث : يبعثوا ط (٤، ٥) جل وعز : تعالى ط

(٥) سبحانه : تعالى ط (٦) باطل : باطل ط

وقد ألزمهم شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(١) تجويز قلب الأجناس ، بأن يريد الله سبحانه كونها كذلك . ويثبت أن هذا يؤدي الى تجويز خلوص الجسم من المحدثات ، والى الشك في حدوث الأجسام ، والى ابطال الصانع ، فضلا عن أن تتكلم في صفاته .

وقد يثبت شيخونا رحمهم الله ^(٢) أنه على قولهم يجب أن لا يكون تعالى ^(٢) مريداً على الحقيقة لأنه يريد الأشياء على وجوه لا تحصل عليها بالارادة ، وارانته على هذه / الوجوه يستحيل . وعندهم أنه لا يريد حدودها وكونها فقط ، وهو الوجه الذي يصح أن يراد عليه . وهذا يوجب نفى كونه مريداً من حيث يتوصل به الى أنه يريد لكل شيء .

ويعتبر أن على هذا القول يجب أن لا تكون لارادته تعالى تأثير في المراد ألبتة . وهذا ينقض كونها ارادة ، لأن من حقها أن تؤثر في المراد ، أو بعضه ، ضرراً من التأثير . وهذا يبطل طريق اثبات الارادة . لأننا انما نتوصل الى كون المريد مريداً بوقوع أفعاله على وجه لا تكون عليه الا بالارادة .

ويلزمهم القول بأن العبد مضطر الى ما أراد الله حدوثه ، لأن ارادته اذا كانت موجبة فما تجب به ، يجب أن يكون في حكمها . وفي هذا ابطال تعلق الأفعال بالفاعلين . وهذا يبطل طريق اثبات الأعراض أيضاً ، لأنه يوجب استحالة كون الجسم على حال ، مع جواز كونه على خلافها .

وقد بينا من قبل ما يلزمهم على قولهم انه يريد لنفسه من كونه مريداً

(١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) تعالى ساقطة من ط

لمقدار مقدّر ، وأن لا يصح أن يزيد عليه ، ولا أن يزيد في المكلفين ولا في تكليفهم ، ولا فيما أنعم عليهم ، وأحسن اليهم . ويئسنا في ذلك وجوها كثيرة لا وجه لاعادتها .

ومتى ثبت أنه ليس بمريد لنفسه ، فقد ثبت أن الإرادة فعلته ، فيجب أن يريد ما تحسن ارادته / دون ما تقبح ، كما نقوله في سائر الأفعال . / ٢٦٦

وسنبين وجوها آخر في غير ^(١) هذا الباب في المخلوق والاستطاعة . وهذا القدر يكفي في التنبيه على طريقة الكلام عليهم في هذا الباب ^(٢) .

^(٣) يتلوه ان شاء الله فيما يليه الكلام في القرآن

بِئْتَمَّ نَظَرًا

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبيه محمد وآله الطيبين
وحسبنا الله ونعم الوكيل ^(٤)

* * *

(*) تم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا
محمد وآله الطاهرين وسلم تسليما
هنا آخر الكلام في الإرادة بحمد الله ومنه
ويتلوه الكلام في القرآن وفي سائر كلام الله سبحانه
وقد قدم المجلد الإرادة على الكلام في التعديل والتجويز
وهذا أول فصوله ... فصل في حقيقة العقل وحده .. (*)

(١) غير : ساقطة من ص (٢) الباب : ب ان شاء الله ط

(٣-٢) يتلوه ٠٠٠ الوكيل : زيادة في نسخة ص

(٥-٥) تم والحمد لله ٠٠٠٠ وحده : زيادة في نسخة ط